اُصولِ فقہ اور امام شافعیؒ

مولانا احمد حسن ریسرچ فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی

اصولِ فقہ کی ارتقائی تاریخ میں امام شافعی کی حیثیت نقطۂ تحویل کی سی ہے۔ ان سے اس فن کی تاریخ کا ایک نیا دَور شروع ہوتا ہے۔ اسلام کے ابتدائی دَور کے فقہی مکاتب کی طرح ان کا تعلق کسی خاص علاقہ سے نہیں تھا، اسی وجہ سے ان کی فقہ میں علاقائی رجحان نہیں پایا جاتا۔ ان کے پیش روؤں نے جو فقہی مواد چھوڑا تھا اس میں علاقائی میلان کا عنصر غالب تھا۔ اگرچہ عراق، شام اور مدینہ کے فقہاء کے درمیان بھی اختلافات تھے، لیکن یہ اختلافات کچھ ایسے بنیادی اور اصولی نہیں تھے، جن کی بنیاد پر ہم ایک کو دوسرے سے علیحدہ کر سکیں۔ یہ اختلافات بیشتر فروعی مسائل میں تھے، ان کا طرزِ استدلال، اندازِ فکر، اور اجتہاد کا نہج قریباً یکساں تھا۔ لیکن ان قدیم مکاتبِ فقہ سے امام شافعی کے اختلافات کچھ اصولی اور بنیادی حیثیت رکھتے تھے۔ اس لئے امام شافعی نے جس فقہی مکتبِ فکر کو جنم دیا، اس کو سابق مکاتبِ فقہ کے ساتھ ہم آہنگ نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ انھوں نے اپنے پیش روؤں کے چھوڑے ہوئے فقہی مواد کا گہرا مطالعہ کیا، اپنے معاصر فقہاء سے فقہی مسائل پر مباحثے کئے، اور اس سلسلہ میں مختلف اسلامی ممالک کے سفر کئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے فقہی مسائل اور فقہی اصول ان کے سامنے صاف اور واضح ہو گئے، اور اس کی روشنی میں انھوں نے خود استنباط کے اُصول بنائے، ان میں بعض بالکل نئے تھے، اور بعض مختلف۔ کچھ کا تصور موجود تھا، اصطلاح نہیں تھی، کچھ اصطلاحیں تھیں تو ان کا مفہوم واضح اور منقح نہیں تھا۔ امام شافعی کے پیش کردہ یہ اصول ان کی تصانیف خصوصاً الرسالہ اور کتاب الام میں بکھرے ہوئے ہیں۔ امام شافعی نے اپنے فقہی اجتہادات میں

(زیرِ نظر مقالہ مصنف کی کتاب JURISPRUDENCE IN THE — PHASE OF IS-A... — کے ایک باب کا ترجمہ ہے۔

انہی قاعدوں کو شدت سے اپنایا ہے، اور جہاں ان کے پیش روؤں کے اصول ان کے وضع کردہ قاعدوں اور نظریات سے ٹکرائے انہوں نے ان کی تردید کی ہے۔ اس لحاظ سے امام شافعی کو اصولِ فقہ کا بانی و مؤسس کہتے ہیں، کیوں کہ متاخرین علماءِ اصول نے انہی کے قاعدوں کو اپنایا، اور امام شافعی کے بعد کے دَور کی اصولِ فقہ کی کتابیں ان کے نظریات سے بہت متاثر ہیں۔

یہاں یہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام شافعی سے پہلے جو مکاتبِ فقہ تھے، ان کے پاس بھی اصولِ استنباط مدون شکل میں موجود تھے، یا امام شافعی نے ہی سب سے پہلے ان کو مدون کیا۔ عام طور پر اہلِ علم کا یہ خیال ہے کہ امام شافعی ہی نے سب سے پہلے اصولِ فقہ مرتب و مدون شکل میں پیش کیا۔ بلکہ ان کو اس فن کا واضع و مؤسس سمجھا جاتا ہے۔ ان کے بعض سوانح نگاروں نے یہ بات کہی ہے کہ امام شافعی کی حیثیت اصولِ فقہ میں ایسی ہی ہے جیسے منطق میں ارسطو کی، اور عروض میں الخلیل بن احمد کی (۱)۔ ہمارا خیال ہے کہ امام شافعی کو اس فن کا مؤسس و پیش رو اس لئے سمجھا جاتا ہے کہ ان سے پہلے کسی مصنف کی کتاب بھی اس فن پر ہمارے پاس موجود نہیں ہے۔ کتابوں میں کچھ اشارے، بعض روایات، اور چند اصولِ فقہ کی کتابوں کے نام ملتے ہیں، جن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ امام شافعی سے پہلے بھی اس فن پر کتابیں موجود تھیں۔ اس بارے میں ہمیں سب سے پہلے امام ابو یوسف کے یہاں اس کی شہادت ملتی ہے۔ امام ابو یوسف فقہاءِ شام کو اصولِ فقہ سے ناواقفیت کا الزام دیتے ہیں (۲)۔ اس اصطلاح کے استعمال سے اتنی بات ضرور نکلتی ہے کہ اس فن کا تصور مکمل طور پر امام شافعی سے پہلے موجود تھا۔ اس کے علاوہ اہلِ عراق کی بعض کتابوں کے نام بھی ملتے ہیں، مثلاً ابن الندیم (متوفی قریباً ۳۸۵ھ) نے امام محمد الشیبانی کی کتابیں شمار کراتے ہوئے اصولِ فقہ پر بھی ان کی ایک کتاب کا ذکر کیا ہے (۳)۔ امام ابو یوسف کے بارے میں اس کا کہنا ہے کہ امالی اور اصولِ فقہ پر بھی ان کی تصانیف تھیں (۴)۔ ہمارے دَور کے بعض اہلِ علم کا خیال ہے کہ امام ابو حنیفہ نے سب سے پہلے اس فن پر کتاب لکھی، جس کا نام کتاب الرای تھا (۵)۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ واصل بن عطاء (متوفی ۱۳۱ھ) نے سب سے پہلے اس فن پر کتاب لکھی (۶)۔ ان روایات اور کتابوں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ امام شافعی سے پہلے یہ فن مدون شکل میں موجود تھا۔ حقیقت بہر حال کچھ بھی ہو، امام شافعی سے پہلے اور ان کے معاصر فقہاء مثلاً امام مالک، امام ابو یوسف، اور امام محمد کی فقہی تصانیف، نیز خود امام شافعی کتاب الام میں اہل الکلام کے ساتھ مناظرے ہمیں صاف یہ بتاتے ہیں، امام شافعی اس فن کے مؤسس و بانی نہیں ہیں۔ ان سے پہلے کے مکاتبِ فقہ میں اصولِ استنباط

قطعی طور پر موجود ہونا چاہئیں، چاہے وہ مدون و مرتب شکل میں موجود نہ ہوں۔ نیز صدر اسلام کی فقہی تصانیف میں اصولِ فقہ کی بنیادی اصطلاحیں موجود ہیں۔ مثلاً موطا مالک، اور امام ابو یوسف و امام محمد کی تصانیف میں ہمیں کتاب، سنت، اجماع، قیاس، رائے، عمل، استحسان، خبر، حدیث، شاذ، نسخ وغیرہ اصطلاحات ملتی ہیں۔ یہ بات واضح رہے کہ خود امام شافعی کے "رسالہ" اور "کتاب الام" میں وہ ساری اصطلاحات اور مباحث موجود نہیں ہیں، جو متاخر دور کے اصولِ فقہ کی کتابوں میں پائی جاتی ہیں۔ ان اصطلاحات میں بھی اس بات کا قرینہ پایا جاتا ہے کہ اس فن کے مبادی امام شافعی سے پہلے موجود تھے۔ ہم امام شافعی کو اس حیثیت سے اس فن کا پیش رو کہہ سکتے ہیں کہ انہوں نے اس کو مدون و مرتب شکل میں پیش کیا، اور اس میں ایک مخصوص طرزِ فکر کی داغ بیل ڈالی۔ امام شافعی نے ان اصطلاحات میں جو ان سے مکاتبِ فقہ میں رائج تھیں کچھ اضافہ بھی کیا، لیکن انہوں نے ان اصطلاحات کے اطلاق، تعبیر اور استنتاج میں اختلاف بھی کیا۔ بہر حال یہ خیال کہ امام شافعی اصولِ فقہ کے موسس و واضع تھے، صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

—:(۱):—

اب ہم اصولِ فقہ میں امام شافعی کے نظریات کا جائزہ لیتے ہیں۔ اپنی کتاب الرسالہ کی ابتداء میں انہوں نے ایک باب قائم کیا ہے، جس میں اصولِ فقہ میں کتاب اللہ کی حیثیت اور اہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔ اور یہ ثابت کیا ہے کہ قرآن مجید ہی اسلامی فقہ اور جملہ دینی قوانین کا بنیادی ماخذ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ مسلمان کی زندگی میں جتنے بھی واقعات اور حوادث پیش آنے والے ہیں، قرآن کریم میں ان سب کے لئے ہدایت موجود ہے (۷)۔ اپنے اس خیال کی تائید میں انہوں نے قرآن مجید کی متعدد آیات پیش کی ہیں۔ قرآن مجید کے احکام کو وہ جملہ امور سے متعلق "البیان" (واضح حکم و ہدایت) سمجھتے ہیں۔ غالباً یہ اصطلاح انہوں نے خود قرآن مجید سے ہی اخذ کی ہے۔ کیوں کہ اس سے پہلے یہ لفظ اس اصولی و اصطلاحی معنوں میں نہیں ملتا۔ انہوں نے البیان پر ایک باب قائم کیا ہے اور اس کی چند قسمیں کی ہیں۔ اور ان میں یہ بتلایا ہے کہ قرآن مجید کے احکام تو سارے ہی واضح ہیں، لیکن بعض زیادہ واضح ہیں، اور بعض میں زیادہ تاکید ہے۔ البیان کی پہلی قسم میں وہ ان فرائض اور محرمات کا ذکر کرتے ہیں جو نصاً ثابت ہیں۔ فرائض میں مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج اور محرمات میں زنا، شراب خوری، خون، مردار اور خنزیر کا گوشت کھانا وغیرہ۔ دوسری قسم میں وہ احکام بتلاتے ہیں جن کی قطعیت قرآن سے ثابت ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تفصیل بتلائی ہے، جیسے نماز اور زکوٰۃ وغیرہ کی

تفصیلات - تیسری قسم کے وہ احکام ہیں جو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی سنت سے ثابت ہیں لیکن قرآن مجید میں ان سے متعلق کوئی نص نہیں ہے۔ ان احکام کی فرضیت کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت قرآن مجید سے ثابت ہے۔ اس لئے آپ کے بتلائے ہوئے فرائض کو ماننا خدا کے بتلائے ہوئے فرائض ماننے کی طرح ہے۔ چوتھے وہ احکام ہیں جن کو اجتہاد سے معلوم کرنا ہوگا۔ اجتہاد کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ خدا نے اس کو اُمت پر فرض کیا ہے اور اجتہاد میں بھی وہ ان احکام کی اطاعت کو اسی طرح آزمانا چاہتا ہے جیسے منصوص فرائض ہیں۔ فرضیت اجتہاد کی دلیل میں وہ استقبال قبلہ کی آیت کو پیش کرتے ہیں۔ اس پر آگے چل کر ہم بحث کریں گے (۸)۔

قرآن مجید چونکہ اسلامی فقہ کا اساسی ماخذ ہے، اس لئے امام شافعی نے استنباطِ احکام کے نقطۂ نظر سے اس کا گہری نظر سے مطالعہ کیا۔ الفاظ کے لحاظ سے انہوں نے اس کے احکام کی عام اور خاص دو قسمیں کیں اور ان کو علیحدہ علیحدہ تفصیل سے بتلایا۔ مثلاً ایک باب میں انہوں نے یہ بات بتلائی ہے کہ بعض آیات کے الفاظ عام ہیں اور ان سے مراد بھی عام ہے، لیکن اس میں خاص بھی داخل ہے۔ دوسرے باب میں وہ کہتے ہیں کچھ آیات ایسی بھی ہیں جن کے الفاظ ظاہر میں عام ہیں، لیکن وہ عام و خاص دونوں پر حاوی ہیں۔ تیسرے باب میں انہوں نے یہ بتلایا ہے کہ بعض آیات کے الفاظ ظاہر میں عام ہیں لیکن ان کا مصداق خاص ہے۔ ان تینوں قسموں کی انہوں نے قرآن مجید سے مثالیں بھی پیش کی ہیں (۹)۔

قرآن مجید کے احکام کی ایک اور تقسیم معنی و مفہوم کے لحاظ سے بھی کی ہے۔ بعض آیات وہ ہیں جن کے مفہوم کا تعین ان کے سیاق سے ہوتا ہے۔ آیات کی ایک صنف وہ ہے جن کے الفاظ سے ان کا باطن مراد ہے نہ کہ ظاہر۔ تیسری قسم کی وہ آیات ہیں جن کے الفاظ عام ہیں، لیکن سنت نے یہ بتلایا کہ ان کا مصداق خاص ہے۔ ان تینوں قسموں کی بھی اُنہوں نے متعدد مثالیں پیش کی ہیں (۱۰)۔

امام شافعی کی یہ تقسیم قرآن مجید کے احکام سمجھنے کے لئے نہایت اہم ہے، کیوں کہ قرآن مجید مختلف مقامات پر مختلف پیرایۂ بیان اختیار کرتا ہے۔ اگر ہم ہر موقع پر اس کے ظاہری الفاظ سے وہی مفہوم لے لیں تو وہ صحیح نہ ہوگا۔ متاخر دَور کے علماء اصول نے بھی اس عام و خاص کی تقسیم کو اپنایا ہے، اور اس پر اضافے کئے ہیں۔ امام شافعی نے قرآن مجید سے متعلق مسئلہ نسخ پر بھی تفصیل سے لکھا ہے۔ اور اس پر کئی ابواب قائم کئے ہیں۔ جمہور کے مسلک سے ہٹ کر ان کی رائے یہ ہے کہ قرآن سے سنت اور سنت سے قرآن منسوخ نہیں

بلکہ قرآن صرف قرآن سے اور سنت صرف سنت سے منسوخ ہو سکتی ہے۔ ہم نے ایک علیٰحدہ مقالہ میں مسئلہ نسخ میں ان کے دلائل کا جائزہ لیا ہے۔

—:(۲):—

ایک اور اہم مسئلہ جو امام شافعی اور قدیم مکاتب فقہ کے درمیان مابہ النزاع رہا ہے، وہ تصور سنت ہے۔ مؤطا مالک، الرد علی سیر الاوزاعی، کتاب الخراج، امام محمد کی تصانیف، اور کتاب الام میں امام شافعی کے سنت کے سلسلہ میں مناظرے پڑھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدیم مکاتب فقہ کا موقف یہ تھا کہ سنت میں حدیث کے علاوہ مسلمانوں کا عمل، مقامی رواج و روایات، اور سیاسی حکام کے نافذ کردہ قوانین بھی داخل ہیں (۱۱)۔ امام شافعی نے اس کے خلاف آواز اُٹھائی، اور اس نقطۂ نظر کی سختی سے مخالفت کی (۱۲)۔ اس کے علاوہ انہوں نے خبر الواحد سے استدلال پر زور دیا، اور اس کی حجیت قرآن، حدیث اور عقل سے ثابت کرنے کی کوشش کی۔ امام شافعی کا رسالہ میں خبر الواحد پر مستقل باب قائم کرنا اور اپنے مخالفین کے موقف کو رد کرنا اس بات کو صاف ظاہر کرتا ہے کہ ان سے پہلے خبر الواحد سے استدلال اتنا عام نہیں تھا جتنا ان کے بعد ہوا۔ نیز خبر الواحد سے استدلال پر بحث و تمحیص اور امام شافعی کے اس موضوع پر مناظرے اس بات کی دلیل ہیں کہ یہ مسئلہ امام شافعی اور قدیم مکاتب فقہ کے درمیان مابہ النزاع تھا۔ امام شافعی سے پہلے مقامی تعامل و علاقائی اجماع کو جو حیثیت حاصل تھی، وہ ان کے بعد ختم ہو گئی۔ اور اس کی جگہ خبر الواحد نے لے لی۔

امام شافعی پہلے فقہی مفکر معلوم ہوتے ہیں جنہوں نے انتہائی شد و مد سے خبر الواحد کی حمایت کی۔ اور اس کے اثبات میں پورا زور صرف کر دیا۔ رسالہ میں اس کی حجیت و اثبات پر دو باب قائم کئے ہیں، اور کتاب الام میں اس پر تفصیل سے گفت گو کی ہے۔ خبر الواحد کی حجیت پر انہوں نے کثرت سے دلائل دیئے ہیں جن کو ہم یہاں نقل نہیں کر سکتے۔ ان میں سے ہمارے نزدیک جو اہم ہیں ان کو مختصر طور پر بیان کیا جاتا ہے۔

(۱) خبر الواحد کے اثبات میں امام شافعی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی متعدد احادیث پیش کرتے ہیں جن میں آپ نے حدیث کو یاد کرنے اور اس کو پہنچانے کی تاکید فرمائی ہے یا ان لوگوں کی مذمت فرمائی ہے جو سنت کو پس پشت ڈال کر تنہا قرآن پر اکتفا کرنا چاہتے ہیں (۱۳)۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث سے گو حجیت حدیث ضرور ثابت ہوتی ہے، نیز حدیث کو یاد کرنے اور اس کی اشاعت کی اہمیت معلوم ہوتی ہے۔ اور خبر الواحد پر ان سے ضمناً استدلال بھی کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ احادیث خبر الواحد کے اثبات کے لئے

خصوصی طور پر آپ نے نہیں فرمائیں۔ کیوں کہ یہ مسئلہ اس دَور میں زیرِ بحث نہیں تھا۔

(۲) اس سلسلہ میں امام شافعی، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ان واقعات سے بھی استدلال کرتے ہیں، جن میں آپ نے ایک شخص کی خبر کو قبول فرمالیا تھا۔ بعض صحابہ اور متقدمین فقہاء نے اس دلیل سے اختلاف کیا ہے۔ اور نقل خبر کے لئے کم ازکم دو افراد کی شرط لگائی ہے۔ یہ حضرات درحقیقت روایتِ حدیث کو بھی شہادت پر قیاس کرتے ہیں۔ امام شافعی ان کے اس خیال کی سختی سے تردید کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ روایتِ حدیث مستقل اور علیحدہ چیز ہے۔ اس کو شہادت پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، کیوں کہ قیاس اصل کے مقابلہ میں ضعیف ہوتا ہے۔ نیز شہادت بھی ہمیشہ دو ہی آدمیوں کی نہیں ہوتی۔ وہ حضرت عثمان اور زید بن ثابت کا عمل اس سلسلہ میں پیش کرتے ہیں جنہوں نے عورتوں کے بعض مسائل میں ایک عورت کی گواہی قبول کرلی تھی (۱۴)۔ اپنے مخالفین کے اس قیاس کو امام شافعی ایک عقلی دلیل سے بھی توڑتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ شہادت کا اثر دوسروں پر پڑتا ہے۔ خود اس کی ذات پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ مثلاً قرضہ کی ادائیگی یا ارتکابِ جرم پر سزا کا تعلق دوسروں سے ہوتا ہے، گواہ سے نہیں، اس کے برخلاف حدیث کے معاملہ میں روایت کرنے والا اور سننے والا دونوں برابر ہیں، حدیث پر عمل جیسے سننے والوں کے لئے ضروری ہے۔ روایت کرنے والے کے لئے بھی ضروری ہے۔ اس لئے شہادت پر قیاس درحقیقت قیاس مع الفارق ہے۔ اسی سلسلہ میں وہ ایک دوسری عقلی دلیل بھی پیش کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ حدیث کا راوی حالات سے متاثر ہوکر نہیں بدلتا، لیکن ایک گواہ حالات سے متاثر ہوکر بدل جاتا ہے۔ مثلاً ایک جھوٹا آدمی موت کے ڈر سے سچ بول سکتا ہے اور اس سچ کی وجہ سے لوگ اس پر اعتماد کرنے لگتے ہیں، لیکن یہ ممکن ہے کہ حالات بدلتے ہی وہ جھوٹ بولنا شروع کردے یا نقل واقعہ میں وہ بے احتیاطی سے کام لینے لگے۔ اس سے امام شافعی یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جب لوگ ایسے ناقابل اعتبار آدمی پر خاص حالات میں اعتماد کرسکتے ہیں تو محدثین پر ان کے تقویٰ و صداقت کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ اعتماد کرنا چاہیئے (۱۵)۔ ان دونوں عقلی دلیلوں سے امام شافعی اپنے مخالفین کے اس خیال کی تردید کرتے ہیں کہ روایت حدیث اور شہادت ایک چیز ہیں۔ امام شافعی کا مناظر اس سلسلہ میں ان سے دریافت کرتا ہے کہ بعض اوقات وہ ایک شخص کی شہادت تو مان لیتے ہیں، لیکن حدیث قبول نہیں کرتے۔ اس کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ مسلمانوں

کے درمیان حدیث کی اہمیت اور اُس کے بلند مقام ہونے کی وجہ سے وہ اس کی روایت نہیں مانتے۔ بلکہ وہ ایسے عادل اور ثقہ راوی کی روایت بھی ترک کر دیتے ہیں جس کو حدیث کے نہ الفاظ یاد ہوں، اور نہ وہ اس کا مفہوم سمجھتا ہو (۱۶)۔

(۴) خبر الواحد کی حجیت کے سلسلہ میں امام شافعی ان سب واقعات کو نقل کرتے ہیں جن میں انہوں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث پہنچنے پر اپنی رائے کو ترک کر دیا تھا۔ ان واقعات سے وہ چند نتائج اخذ کرتے ہیں۔ اوّل یہ کہ خبر الواحد حجت ہے۔ خواہ اس کی تائید مسلمانوں کے عمل سے ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو۔ دوم یہ کہ جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث صحیح ثابت ہوجائے تو سابق عمل یا رائے کو ترک کر دینا چاہیئے (۱۷)۔

(۵) خبر الواحد کے خلاف جب حضرت عمرؓ کا عمل استدلال میں پیش کیا گیا تو امام شافعی نے جواب دیا کہ حضرت عمرؓ خبر الواحد ماننے کے لئے دو آدمی ضروری سمجھتے تھے۔ اس کی ان تینوں وجہوں میں سے کوئی وجہ ضرور ہو گی۔ اوّل یہ کہ شاید اپنے مزید اطمینان کے لئے وہ ایسا کرتے ہوں۔ کیونکہ عدالتی مقدمات میں کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو گواہوں کی گواہی کے بعد بھی مزید تاکید اور اطمینان کے لئے تیسرا گواہ بھی طلب کیا جاتا ہے۔ دوم یہ کہ شاید وہ راوی کو نہ جانتے ہوں، اس لئے ایسے آدمی کی گواہی چاہتے ہوں جس کے بارے میں انہیں علم ہو۔ تیسرے ممکن ہے کہ وہ راوی ہی ان کے نزدیک قابلِ اعتماد نہ ہو۔ اس کے بعد امام شافعی اس قسم کی روایات نقل کرتے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے احتیاطاً ایسا کیا تھا، ان کا یہ اصول یا مستقل دستور نہیں تھا (۱۸)۔

(۵) ایک دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ حضرت ابنِ عمرؓ کو مخابرہ کی ممانعت کے بارے حدیث پہنچی تو انہوں نے اس پر عمل چھوڑ دیا۔ اور اپنی رائے کو استعمال نہیں کیا۔ اور اُنہوں نے یہ استدلال نہ کیا کہ یہ وہ عمل ہے جس پر آج تک کسی نے اعتراض نہیں کیا، اور یہ عمل قدیم سے چلا آرہا ہے۔ یہ درحقیقت اہلِ مدینہ پر تعریض ہے، جو خبر الواحد کے مقابلہ میں تعامل مدینہ کو پیش کرتے تھے (۱۹)۔

(۶) ان کا خیال ہے کہ قدیم سے لوگ خبر الواحد سے استدلال کرتے آئے ہیں، اور بعد کی نسلوں نے بھی اس پر عمل کیا ہے۔ اہلِ مدینہ کو وہ یہ جواب دیتے ہیں کہ جب اجماع کا علم بھی خبر الواحد سے ہوتا ہے، تو حدیث میں خبر الواحد حجت کیوں نہیں ہے؟ (۲۰)۔

امام شافعی کے دَور میں اُن کے مخالفین خبرالواحد کے مقابلہ میں اجماع، تعامل اُمت اور معروف احادیث پر زور دیتے تھے۔ اس سلسلہ میں امام شافعی کے ان سے مناظرے کتاب الام میں کثرت سے مذکور ہیں۔ اس نوع کے مناظرے کا ایک حصہ ہم یہاں نقل کرتے ہیں۔ اس میں امام شافعی نے اجماع کے مقابلہ میں خبرالواحد کی فوقیت کو ثابت کیا ہے۔

وہ اپنے فریق مخالف سے پوچھتے ہیں کہ کیا کسی شخص کی جان و مال لینا حرام ہے؟ وہ جواب دیتا ہے جی ہاں۔ پھر دریافت کرتے ہیں کہ اگر دو آدمی اس کی گواہی دیں کہ اس نے قتل کیا ہے یا مال چھینا ہے، پھر بھی اس کی جان و مال محرم ہوں گے۔ وہ جواب دیتا ہے کہ اس سے قصاص لیا جائے گا اور مال ورثاء کو واپس دلایا جائے گا۔ امام شافعی اس سے پوچھتے ہیں کہ کیا گواہ جھوٹی شہادت بھی دے سکتے ہیں؟۔ اس کا وہ اثبات میں جواب دیتا ہے۔ امام شافعی یہ مقدمات قائم کرکے اس کو یہ الزام دیتے ہیں وہ ایک یقینی چیز کو غیر یقینی چیز سے مباح کر رہا ہے۔ جان و مال جن کی حفاظت کا حکم یقینی ہے (احاطہ) ان کو محض دو گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر جو جھوٹ بھی بول سکتے ہیں (غیر احاطہ) مباح کر رہا ہے۔ اس کا جواب مناظر یہ دیتا ہے کہ ہمیں شہادت قبول کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ امام شافعی اس سے دریافت کرتے ہیں کہ کیا قتل پر شہادت قبول کرنے کا حکم صراحۃً قرآن مجید میں موجود ہے — اس کا جواب وہ یہ دیتا ہے کہ صراحۃً تو مذکور نہیں، استدلالاً اس کا مفہوم نکلتا ہے۔ اس پر امام شافعی فرماتے ہیں کہ قتل کے علاوہ دوسری چیز کا بھی مفہوم نکل سکتا ہے کیوں کہ قتل کی صورت میں دیت اور قصاص دونوں کا احتمال ہے۔ اس کے جواب میں وہ کہتا ہے کہ اس بارے میں ہماری دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ قتل کی صورت میں دو آدمیوں کی گواہی پر قتل کیا جائے گا۔ اس جواب پر امام شافعی اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ جس معنی و مفہوم پر مسلمانوں کا اجماع ہے وہ قرآن سے نکلتے ہیں۔ نیز یہ کہ عامۃ المسلمین کتاب اللہ کے معنی و مفہوم میں غلطی نہیں کر سکتے، اگرچہ افراد سے غلطی ہو سکتی ہے۔ اس اعتراف کے بعد امام شافعی اس سے فرماتے ہیں: اراک قد رجعت الی قبول الخبر عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والاجماع دونہ۔ میں سمجھتا ہوں کہ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ماننے کی طرف اب لوٹ آئے ہو۔ حالاں کہ اجماع کا درجہ تو اس سے کم ہے۔ وہ جواب دیتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ماننا تو میرے لئے ضروری ہے (۲۱)۔

امام شافعی کے اس قسم کے مناظروں سے ان کے دَور کی تاریخ پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ اس سے

معلوم ہوتا ہے جوں جوں حدیث کی روایت بڑھتی جارہی تھی، خبرالواحد سے استدلال پر زور بھی بڑھتا جارہا تھا۔ اس کی مخالفت سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ خبرالواحد سے استدلال قدیم طریق استدلال اور عام دستور کے خلاف تھا۔ یہاں مسئلہ حدیث ماننے یا نہ ماننے کا نہ تھا۔ بلکہ معروف، معمول بہا، اور مجتمع علیہا احادیث اور خبرالواحد سے استدلال میں نزاع تھا۔ اس کی تائید امام ابویوسف کی کتاب الرد علی سیرالاوزاعی سے بھی ہوتی ہے جس میں وہ معروف سنت پر زور دیتے ہیں۔ خبرالواحد سے استدلال اس دور میں قدیم دستور کے خلاف تھا۔ اس لئے امام شافعی کو اس کی حجیت کو ثابت کرنے کے لئے کثرت سے دلیلیں دینا پڑیں، اور بار بار یہ کہنا پڑا کہ سلف کا قدیم سے اس پر عمل چلا آرہا ہے، اور خبرالواحد سے استدلال پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ (باقی)

حواشی وحوالہ جات

۱ ۔ فخرالدین الرازی ۔ مناقب الامام الشافعی، مطبوعہ قاہرہ۔ تاریخ طباعت درج نہیں۔ ص ۵۶ ۔ ۵۷۔

۲ ۔ ابویوسف ۔ الرد علی سیرالاوزاعی، مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۵۷ھ ۔ ص ۲۱ ۔

وا ما قول الاوزاعی، علی ھذا کانت أئمة المسلمین فیما سلف، فھذا کما وصف من اھل الحجاز، او رأی لبعض مشائخ الشام، ممن لا یحسن الوضوء، ولا التشھد ولا اصول الفقه — منع ھذا، فقال الاوزاعی، بھذا مضت السنة ۔

۳ ۔ ابن الندیم ۔ الفہرست ۔ مطبوعہ قاہرہ ۱۳۴۸ھ ۔ ص ۲۸۸ ۔ (۴) ایضاً ص ۲۸۶ ۔

۵ ۔ ملاحظہ ہو مقدمہ بر اصول السرخسی، تحقیق مولانا ابوالوفاء افغانی ۔ مطبوعہ حیدرآباد دکن ۱۳۷۲ھ ص ۳۔

۶ ۔ شبیراحمد خان غوری ۔ اسلام میں علم وحکمت کا آغاز ۔ ماہنامہ معارف ۔ اعظم گڑھ، ج ۸۹ ۔ شمارہ ۴ ۔ ماہ اپریل ۱۹۶۲ء ۔ ص ۲۸۷ ۔ بحوالہ ابو ہلال عسکری، کتاب الاوائل ۔

علماء شیعہ کا خیال ہے کہ امام باقر (متوفی ۱۱۴ھ) اور امام جعفر صادق (متوفی ۱۴۸ھ) نے سب سے پہلے اصول فقہ پر کتابیں لکھیں ۔ ملاحظہ ہو، ابوزہرہ، اصول الفقہ، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۷ء، ص ۱۴ ۔ ۱۵ ۔

۷ ۔ امام شافعی ۔ الرسالہ ۔ مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۲۱ھ ۔ ص ۴ ۔ ۔ قال الشافعی: فلیست تنزل

بأحد من أھل دین اللہ نازلۃ الا وفی کتاب اللہ جل ثناؤہ الدلیل علی سبیل الھدی فیھا۔

۸ ۔ امام شافعی ۔ الرسالہ ۔ محولہ بالا ایڈیشن ۔ ص ۵ ۔ ۱۰۔

یہ بات واضح رہے کہ امام شافعی شخصی تقلید کے سخت خلاف ہیں ۔ کتاب الام میں متعدد مقامات پر انہوں نے اس کی مذمت کی ہے ۔ امام مزنی اپنی مختصر کا آغاز شخصی تقلید کی مخالفت سے متعلق امام شافعی کے ایک قول سے کرتے ہیں ۔

۹ ۔ ایضاً ص ۱۰ ۔ ۱۱ ۔ (۱۰) ایضاً ص ۱۱ ۔ ۱۲ ۔

۱۱ ۔ 'فکر و نظر' کے سابقہ شماروں میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب کے مضامین اس موضوع پر تفصیل سے شائع ہو چکے ہیں ۔

۱۲ ۔ قدیم مکاتبِ فقہ کا سنت کے بارے میں موقف اور ان کے خلاف امام شافعی کے دلائل کا ہم نے اپنی کتاب صدر اسلام میں اصول فقہ میں تفصیل سے جائزہ لیا ہے ۔ یہ ایک مستقل موضوع ہے ۔ اس لئے یہاں اختصار سے کام لیا گیا ہے ۔

۱۳ ۔ امام شافعی ۔ الرسالہ ۔ محولہ بالا ایڈیشن ۔ ص ۵۵ ۔

۱۴ ۔ ایضاً ۔ ص ۵۲ ۔ ۶۰ ۔

۱۵ ۔ ایضاً ۔ ص ۵۴ ۔

۱۶ ۔ ایضاً ۔ ص ۵۳ ۔

۱۷ ۔ ایضاً ۔ ص ۵۸ ۔ ۵۹ ۔

۱۸ ۔ ایضاً ۔ ص ۵۹ ۔ ۶۰ ۔

۱۹ ۔ ایضاً ۔ ص ۶۱ ۔

۲۰ ۔ ایضاً ۔ ص ۶۳ ۔

۲۱ ۔ امام شافعی ۔ کتاب الام ۔ مطبوعہ قاہرہ ۔ ۱۳۲۴ھ ۔ ج ۷ ۔ ص ۲۵۲ ۔

اصولِ فقہ اور امام شافعیؒ

(مولانا احمد حسن)

(۲)

امام شافعی خبر الواحد کی شد و مد سے حمایت ضرور کرتے ہیں، لیکن وہ اس میں آزادی کے قائل نہیں ہیں۔ اصولِ فقہ میں جیسے انھوں نے قیاس کے اُصول بنائے اور ان کو آزاد نہیں چھوڑا۔ اسی طرح خبر الواحد کے لئے بھی حد بندیاں کیں، اور متعدد اُصول وضع کئے (۱)۔ خبر الواحد کا اُس دَور میں کیوں کر اتنا رواج نہیں تھا جتنا بعد میں ہوا، اس لئے اس میں احتیاط ان کے نزدیک نہایت اہم تھی۔ اس بارے میں انہوں نے جو حدُود مقرر کئے، اور جو اصول بنائے ان میں سے بعض اہم یہاں بیان کئے جاتے ہیں۔

متن سے زیادہ سند پر اُنھوں نے زور دیا۔ خبر الواحد کی سَند ان کے نزدیک متصل ہونا ضروری تھی، جو نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم تک پہونچتی ہو۔ اسی لئے وہ منقطع احادیث کو قبول نہیں کرتے۔ مراسیل میں بھی کبارِ تابعین کے مراسیل کے علاوہ دوسروں کی مُرسل روایتیں نہیں مانتے۔ ان سے پہلے چوں کہ سَند پر زیادہ زور نہیں تھا، اور اہلِ عراق و اہلِ مدینہ کی روایتیں زیادہ تر مرسل و منقطع تھیں، اس لئے بہت سی روایتوں کو اُنہوں نے تسلیم نہیں کیا۔ تاہم منقطع و مرسل روایتوں سے مفر ممکن نہ تھا اس لئے انہوں نے اس قسم کی روایتوں کے لئے بھی کچھ اصول وضع کئے، جن کی تفصیل آگے آئے گی۔ راوی کے لئے بھی اُنھوں نے کچھ شرائط مقرر کئے، مثلاً وہ ثقہ ہو، روایت حدیث میں راست گوئی کے لئے مشہور ہو۔ جو حدیث بیان کرے، اس کو سمجھتا ہو۔ لفظوں کے اُلٹ پھیر سے جو معنی میں تبدیلی ہو سکتی ہے، اس سے بھی واقف ہو۔ روایت باللفظ بیان کرتا ہو، صرف مفہوم روایت نہ کرتا ہو۔ روایت باللفظ کی شرط انہوں نے اسی لئے لگائی تاکہ روایت بالمعنی کی صورت میں راوی غیر شعوری طور پر حلال کو حرام اور حرام کو حلال نہ بنا دے۔ راوی حدیث کو خواہ حفظ سے بیان کرے یا کتاب سے دونوں صورتوں میں اس کو حدیث یاد ہونا چاہیئے۔ اگر دوسرے حفاظ حدیث بھی اس روایت میں شریک

ہوں، تو اس کی روایت ان کی روایت کے موافق ہونا چاہیئے۔ راوی مدلّس نہ ہو کہ جس شخص سے اس کی ملاقات ہوئی ہو لیکن اُس سے حدیث نہ سُنی ہو، وہ اس کو بیان کرے۔ اس طرح وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی حدیث بھی بیان کرسکتا ہے جس کے خلاف ثقات آپؐ سے روایت کرتے ہیں۔ اسی قسم کے شرائط کے ساتھ وہ خبرالواحد (خبر الخاصة) کی روایت کی اجازت دیتے ہیں (۲)۔ یہ بات واضح رہے کہ امام شافعی خبرالواحد کو اس روایت کے برابر نہیں سمجھتے جس پر اجماع ہو، اس کا سبب وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ خبرالواحد کی روایت میں (ان جملہ شرائط پورے ہونے کے باوجود) غلطی بھی ہوسکتی ہے۔ اس لئے صرف ظاہراً اس کو صحیح سمجھتے ہیں۔ لیکن مجمع علیہ روایت پر ظاہراً و باطناً صحت کا حکم لگاتے ہیں (۳)۔

امام شافعی کے زمانہ میں خوارج اور معتزلہ (اہل الکلام) نے حدیث پر اس لئے اعتراضات کئے کہ اس میں تضاد بہت پایا جاتا تھا (۴)۔ لیکن امام شافعی کے نزدیک احادیث میں تضاد کوئی ایسی علت نہ تھا جس کی بنا پر وہ حدیث کو ساقط کردیتے۔ انھوں نے اپنی کتاب "الرسالہ" میں اس قسم کے کئی باب قائم کئے ہیں جن میں متضاد حدیثوں میں موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں سے بعض کی مختلف تعبیرات بیان کی ہیں، بعض کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف احوال پر محمول کیا ہے، اور بعض کو منسوخ مانا ہے۔ مثلاً ربا فضل اور ربا نسیئہ کی احادیث کے تضاد کو وہ اس طرح رفع کرتے ہیں کہ ممکن ہے حضرت اسامہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف جنسوں کے تبادلہ کے بارے میں دریافت کیا ہو، جس کا جواب آپؐ نے یہ دیا کہ انما الربا فی النسیئة یا انھوں نے پہلے کوئی آپؐ سے سوال کیا ہو جس کا جواب آپؐ نے یہ دیا۔ انھوں نے جواب تو نقل کردیا اور سوال یاد نہ رہا یا اس میں انہیں شک تھا۔ اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ ربا فضل والی حدیث میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جس سے حضرت اسامہ کی حدیث کی نفی ہوتی ہے، اس لئے یہ دونوں ایک دوسرے کے موافق ہیں (۵)۔ نماز میں پڑھی جانے والی مختلف دعاؤں کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر متعدد روایات سے ایک ہی مفہوم نکلتا ہو، چاہے الفاظ مختلف ہوں۔ مثلاً تشہد کی مختلف روایتوں میں سے وہ اس روایت کو اختیار کرتے ہیں جو حضرت عمرؓ نے منبر پر بیٹھ کر صحابہ کو سکھائی تھی۔ دوسری روایات کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ ان سب کے الفاظ سے خدا کی عظمت و کبریائی ظاہر ہوتی ہے، اس لئے ان میں سے کسی کو بھی اختیار کیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلہ میں وہ کسی تابعی کا قول نقل کرتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت سے صحابہ سے ملا، ان میں سے مختلف لوگوں کی دعاؤں کا

مفہوم تو ایک تھا، لیکن الفاظ مختلف تھے۔ میں نے ایک صحابی سے اس کا ذکر کیا۔ انہوں نے جواب دیا:
لا بأس به مالم یحل معنی (جب تک معنی نہ بدلیں اس میں کوئی حرج نہیں ہے (۶)۔

ایک ہی مفہوم کی مختلف روایتوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کے بارے میں امام شافعی نے بہت سے اصول وضع کئے ہیں۔ ایسی روایتوں میں سے وہ اس روایت کو ترجیح دیتے ہیں جو قرآن کے موافق ہو، قرآن کے ساتھ موافقت ان کی نظر میں حدیث کی صحت کی دلیل ہے۔ اگر یہ شرط بھی نہ پائی جائے تو پھر وہ اس روایت کو ترجیح دیتے ہیں جس کی سند میں کوئی مشہور محدث راوی ہوں۔ یا راوی حفظ میں معروف ہوں۔ اگر یہ بات بھی موجود نہ ہو تو وہ اس روایت کا انتخاب کرتے ہیں جو دو یا اس سے زیادہ سندوں سے مروی ہو۔ یا پھر اس کو قبول کرتے ہیں جو قرآنی تعلیمات کی روح یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معروف سنت کے موافق ہو۔ یہ سب شرائط بھی نہ پائے جاتے ہوں تو وہ اس روایت کو ترجیح دیتے ہیں جس کو عام اہلِ علم جانتے ہوں یا جو قرینِ قیاس ہو۔ آخر میں ان کے نزدیک وہ حدیث قابلِ قبول ہے جس پر اکثر صحابہ کا عمل ہو (۷)۔

امام شافعی کا خیال ہے کہ کوئی صحیح حدیث قرآن کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ ان کے مخالفین ان کے سامنے ایسی متعدد احادیث پیش کرتے ہیں جو بظاہر قرآن کے خلاف ہیں۔ امام شافعی تفصیل سے ان کی قرآن کے ساتھ موافقت بتلا کر یہ کہتے ہیں کہ یہ قرآنی تعلیمات کی وضاحت کرتی ہیں (۸)۔ امام ابو یوسف حدیث کی صحت کے لئے قرآن کے ساتھ اُس کی موافقت ضروری سمجھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ ایک حدیث بھی پیش کرتے ہیں، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اصول کی وضاحت فرمائی ہے (۹)۔ امام شافعی ان کے اس اصول سے اختلاف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس سے بہت سے ایسے مسائل کی تردید ہوتی ہے جن کو ابو یوسف نے خود بھی تسلیم کیا ہے۔ مثلاً مسح علی الخفین کی اباحت، اپنی بیوی کی پھوپھی کے ساتھ (اس کی زندگی میں) نکاح کی حرمت، اور چھاڑنے والے جانوروں کے گوشت کی حرمت کو ابو یوسف بھی تسلیم کرتے ہیں، حالاں کہ یہ احکام (امام شافعی کے نزدیک) قرآن کے خلاف ہیں (۱۰)۔ ہمارا خیال ہے کہ مذکورہ بالا اور دیگر اس قسم کے مسائل جو سنت سے ثابت ہیں، لیکن قرآن کی کسی آیت کے موافق نہیں ہیں، وہ اس لئے قرآن کے خلاف نہیں کہے جا سکتے وہ یا تو قرآنی تعلیمات کی روح اور منشار کے مطابق ہیں، یا پھر قرآن نے احکام کے سلسلہ میں جو بنیادی اصول اور نقطۂ نظر پیش کیا ہے، اس کے موافق ہیں۔ اس لئے امام شافعی کا یہ اعتراض صحیح معلوم نہیں ہوتا۔

منقطع و مرسل احادیث کے لئے بھی امام شافعی نے بہت سے اصول بتاتے ہیں۔ ان کا مناظر اُن

سے منقطع حدیث کی حجیت اور اس کی تفصیلات پوچھتا ہے۔ وہ جواب دیتے ہیں کہ منقطع حدیث کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں۔ جو تابعی براہِ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث منقطعاً روایت کرے، اس میں ہمیں بہت سی باتیں دیکھنا ہوں گی۔ مثلاً یہ کہ اگر اسی کے ہم معنی روایت معتبر حفاظِ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کرتے ہیں تو یہ صحت روایت کی دلیل ہے۔ اگر اس کی تائید ثقات وحفاظ حدیث کی متصل روایت سے نہیں ہوتی، تو پھر یہ دیکھیں گے کہ اس کی توثیق دوسرے معتبر راویوں کی مرسل روایت سے ہوتی ہے یا نہیں، اگر ہوتی ہے تو اس کو قبول کیا جائے گا لیکن اس کی حیثیت پہلی صورت سے ضعیف ہو گی۔ اگر ممکن ہو تو صحابہ کے اس موضوع پر ایسے اقوال دیکھیں گے جو انہوں نے نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم سے نقل کئے ہوں۔ اگر یہ منقطع حدیث آپ کے کسی قول کے موافق ہے، تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس مرسل حدیث کی کوئی صحیح اصل ضرور ہے۔ اسی طرح اگر عام اہلِ علم بھی اسی طرح فتوی دیتے ہوں جو اس مرسل حدیث سے نکلتا ہے، بشرطیکہ مجہول اور نامعتبر نہ ہوں، تو یہ بھی مرسل کی صحت کی دلیل ہے۔

امام شافعی اگرچہ مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ منقطع و مرسل احادیث کو مانتے ہیں، تاہم وہ ان کو ضعیف سمجھتے ہیں، اور ان کو وہ درجہ نہیں دیتے جو متصل سند والی احادیث کا ہے۔ اس کی وجہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ راوی نے کسی نامعتبر راوی سے یہ حدیث لے لی ہو، اور جب اس کا نام سامنے آئے تو وہ غیر ثقہ نکلے۔ اسی طرح اگر کسی مرسل حدیث کی تائید دوسری مرسل روایت سے ہوتی ہو، تو اس میں یہ احتمال ہے کہ دونوں کا ماخذ ایک ہی ہو، اور جب اس کا نام معلوم ہو تو ممکن ہے اہل علم اس کی روایت کو قبول نہ کریں۔ ایسے ہی اگر کسی صحابی کے قول سے مرسل حدیث کی تائید ہوتی ہو تو یہ بھی اس کی صحت کی دلیل نہیں ہے، کیوں کہ اس میں یہ امکان ہے کہ راوی سے صحابی کا قول سمجھنے میں غلطی ہوئی ہو۔ اور یہی احتمال فقہاء کی رائے کے ساتھ موافقت میں بھی باقی رہتا ہے۔

مذکورہ بالا اصول و قواعد ان کبار تابعین کی مرسل روایتوں کے بارے میں ہیں جن کو صحابہ کے ساتھ رہنے کا کافی موقع ملا ہو۔ رہے صغار تابعین یا ان کے بعد کے لوگ تو امام شافعی ان کی مرسل روایتیں قطعاً ماننے کے لئے تیار نہیں۔ اس کی وہ چند وجہیں بتلاتے ہیں۔ اوّل یہ کہ وہ رواۃ سے حدیث اخذ کرتے میں محتاط نہیں تھے، دوم یہ کہ ایسے دلائل بھی ملے ہیں کہ جن راویوں سے انہوں نے حدیث نقل کی تھی، وہ ضعیف تھے۔ سوم یہ کہ ان کی روایتوں میں اختلاف پایا جاتا ہے اور کثرتِ اختلاف کی صورت میں جس راوی سے حدیث لی ہے اس کے ضعف و وہم کا

امکان ہے۔ مرسل احادیث میں ان شبہات اور حزم و احتیاط کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ بہت سی احادیث کو انہوں نے جانچا اور ان میں بہت سی کمزوریاں پائیں۔ نیز یہ کہ اُن کے دَور میں راویوں نے تساہل سے کام لینا شروع کر دیا تھا۔ انہیں مرسل احادیث میں بعض ایسی روایتیں بھی ملیں جن کے رواۃ کی ان سے بہتر روایات تک اہلِ علم نے قبول نہیں کی تھیں۔ اس کے علاوہ انہیں بعض مثالیں ایسی بھی ملیں جن میں راوی نے اپنے ہم خیال ضعیف راوی کی حدیث قبول کر لی تھی، اور اپنے مخالف ثقہ راوی کی حدیث نہیں لی تھی (۱۱)۔

یہ بات تعجب خیز ہے کہ امام شافعی نے اُصول حدیث کے سلسلہ میں اتصال سَند پر انتہائی زور دیا ہے، لیکن اپنی تصانیف میں وہ ایسی احادیث کثرت سے روایت کرتے ہیں، جن کی سَند منقطع ہے۔ متعدد مقامات پر وُہ یہ کہہ کر سَند شروع کرتے ہیں کہ ایک ثقہ راوی نے ہم سے یہ بیان کیا، اور راوی کا نام نہیں لیتے (۱۲)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اتصالِ سَند کا معیار محض رسمی تھا، اس پر وہ خود بھی سختی سے عمل نہ کر سکے۔

ہمارا خیال ہے کہ امام شافعی نے منقطع و مرسل احادیث کو جانچنے کے یہ اصول اس لئے تفصیل سے بتائے کہ ان سے پہلے متصل سَند سے روایت کا رواج نہیں تھا۔ موطا مالک، موطا محمد، کتاب الآثار، کتاب الخراج اور اسی قسم کی دوسری اس دَور کی تصانیف سے معلوم ہوتا ہے کہ منقطع و مرسل روایات کو عام طور پر قبول کیا جاتا تھا، امام شافعی نے درحقیقت عام روش سے ہٹ کر ایک نیا اُصول پیش کیا۔ اور سَند کو حدیث کی صحت کا معیار بنایا۔ ان کے بعد سے خبر الواحد کے رواج کے ساتھ ساتھ اتصال سند پر بھی زور دیا جانے لگا۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ سَند حدیث کو پرکھنے کا ایک جزوی معیار بن سکتی ہے، لیکن متن پرکھنا اس سے کم اہمیت نہیں رکھتا۔ قرون وسطیٰ میں متن کو جانچنے کے بھی اصول وضع کئے گئے، لیکن تاریخیت کو زیادہ اہمیت نہیں دی گئی۔ اسی لئے حدیث کے مجموعوں میں بعض ایسی احادیث نظر آتی ہیں جن پر تاریخی طور پر شبہات کئے جاتے ہیں۔

ہمارے خیال میں امام شافعی سے پہلے اتصالِ سَند پر اس لئے زور نہیں تھا کہ متقدمین کے نزدیک وہ حدیث زیادہ صحیح و قوی مانی جاتی تھی جو عام طور پر معروف ہو اور لوگ اس پر عمل کر رہے ہوں۔ اسی کو امام ابو یوسف السنۃ المعروفہ اور ان کے بعض معاصرین السنۃ المجتمع علیہا کہتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ہم یہاں ابن قاسم (متوفی ۱۹۱ھ) کا ایک حدیث پر تبصرہ پیش کرتے ہیں جس سے اس دَور میں حدیث کے اخذ و قبول کے معیار پر روشنی پڑتی ہے، ولی کی اجازت سے عورت کے نکاح کے سلسلہ میں جو متضاد روایتیں ملتی ہیں۔ ان میں سے ایک روایت پر

تبصرہ کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں :-

قد جاء ھذا الحدیث ولو صحبہ عمل حتی یصل ذلک الی من عنہ اخذنا وادرکنا وعن ادرکوا لکان الاخذ بہ حقا، ولکنہ کغیرہ من الاحادیث مما لم یصحبہ عمل وقد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الطیب فی الاحرام وما جاء عنہ علیہ السلام انہ قال: لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مومن ولا یسرق وھو مومن وقد انزل اللہ حدہ علی الایمان وقطعہ علی الایمان و روی عن غیرہ من اصحابہ اشیاء ثم لم تشتد ولم تقو وعمل بغیرھا واخذ عامۃ الناس والصحابۃ بغیرھا فبقی الحدیث غیر مکذب بہ ولا معمول بہ، وعمل بغیرہ مما صحبتہ الاعمال واخذ بہ، تابعوا صحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الصحابۃ واخذ من التابعین علی مثل ذلک من غیر تکذیب ولا رد و روی فیترک ما ترک العمل بہ ولا یکذب بہ ویعمل بما عمل بہ ویصدق بہ (۱۲)

ترجمہ :- یہ حدیث ہمارے پاس ضرور پہنچی ہے، اگر ساتھ ہی ہمیں اس حدیث پر ان لوگوں سے عمل بھی پہنچتا جن سے ہم نے اور انہوں نے یہ روایت لی ہے، تو اس کو قبول کرنا ٹھیک ہوتا۔ لیکن دوسری احادیث کی طرح اس کے ساتھ بھی عمل مروی نہیں ہے۔ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم سے احرام کے وقت خوشبو لگانے کے بارے میں بہت سی احادیث مروی ہیں۔ اسی طرح آپ سے یہ روایت بھی نقل کی جاتی ہے کہ آپ نے فرمایا؛ کوئی زانی جب زنا کرتا ہے تو حالتِ زنا کے وقت وہ مومن نہیں رہتا، اور کوئی چور جب چوری کرتا ہے تو سرقہ کی حالت میں وہ مومن نہیں رہتا۔ (حالاں کہ یہ قرآن کے مخالف ہے) کیوں کہ خدا نے ایمان کی وجہ سے ہی اس پر حد مقرر فرمائی ہے، اور ایمان کی بنیاد پر ہی ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے۔ اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ سے ایسی بہت سی چیزیں مروی ہیں، لیکن ان کو عمل سے تقویت حاصل نہ ہو سکی۔ اس لئے ان کے علاوہ دوسری چیزوں پر اُمت کا عمل رہا۔ عامۃ الناس اور دوسرے صحابہ نے ان روایتوں کے علاوہ دوسری چیزوں کو قبول کیا۔ لیکن اس قسم کی روایتیں اپنی جگہ باقی رہیں، ان کو نہ کسی نے جھٹلایا اور نہ ہی ان پر عمل کیا۔ اور عمل ان روایتوں پر کیا جن پر عمل چلا آ رہا تھا۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے صحابہ سے تابعین نے ان روایتوں کو لیا اور ان سے آگے کے لوگوں نے روایت کیا، لیکن نہ اس کی تکذیب کی اور نہ ہی رد کیا۔ بلکہ روایت جاری ہے۔ اس لئے جس روایت پر عمل نہ ہو اس کو چھوڑ دیا جائے گا،

لیکن اس کی تکذیب نہیں کی جائے گی۔ اور اس روایت پر عمل ہوگا جس پر عمل چلا آرہا ہے اور اس کی تصدیق بھی کی جائے گی۔

اس اقتباس سے حدیث کے ساتھ متقدمین کا طرزِ عمل واضح ہوتا ہے۔ اور ان کا یہ معیار بظاہر امام شافعی کے معیار سے زیادہ معقول نظر آتا ہے۔ اسناد بلا شبہ مسلمانوں کا شان دار کارنامہ ہے (۱۴)۔ اور اس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں نے اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا، اور اس کے پرکھنے کا حق ادا کر دیا۔ لیکن ابھی متن کا حصہ تشنہ ہے، جس پر مزید کام کرنے کی ضرورت ہے۔

صحیح حدیث کی موجودگی کی صورت میں امام شافعی قطعاً اس کے خلاف ہیں کہ کسی صحابی کا اثر یا کسی تابعی کا قول مانا جائے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا تھا کہ بعض اوقات خود محدثین سے حدیث کی روایت میں غلطی ہو جاتی ہے، اس لئے یہ کس طرح سمجھا جائے کہ ہر حالت میں حدیث ہی قابلِ عمل ہے۔ امام شافعی اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ حدیث اور آثار دونوں ہی ہمیں روایت کے ذریعہ پہنچتے ہیں، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ حدیث کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے صحابہ روایت کرتے ہیں اور آثار کو تابعین۔ اس لئے ہم ایک اعلیٰ ماخذ کو چھوڑ کر ادنیٰ کو کیوں اختیار کریں۔ نیز یہ کہ صحیح معنوں میں حجت تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا قول ہی ہے، نہ کہ دوسروں کی آراء اور اقوال (۱۵)۔ متقدمین فقہاء کے نقطۂ نظر کے خلاف ان کا خیال یہ ہے کہ حدیث فی نفسہٖ حجت ہے، اس کو عمل سے تقویت کی ضرورت نہیں۔ وہ ان لوگوں پر اعتراض کرتے ہیں جو علم ادنیٰ ماخذ (آثار) سے حاصل کرتے ہیں، حالاں کہ علم اعلیٰ ماخذ (حدیث) سے حاصل کرنا چاہیئے (۱۶)۔

قدیم مکاتبِ فقہ میں رائے اور روایت کا امتزاج تھا، بلکہ رائے کا عنصر کچھ غالب ہی نظر آتا ہے۔ امام شافعی نے خبر الواحد کی حجیت کو ثابت کرکے رائے کی شدید مذمت کی۔ اور اس کے مقابلے میں اخبار احاد کو اپنا فقہی ماخذ بنایا۔ اپنے معاصر فقہاء کے ساتھ ان کے مناظرے اس کی نشاندہی کرتے ہیں کہ قدماء کے فقہ میں طرزِ استدلال سے۔ جس میں رائے غالب تھی اور احادیث پر عقلی تنقید بھی شامل تھی۔ وہ ناخوش ہیں، اور ان کے حدیث پر تنقیدی رجحان کو پسند نہیں کرتے۔ ان کا موقف یہ تھا کہ اگر حدیث صحیح ثابت ہو جائے (غالباً صرف اسناد کی رو سے) تو اس کو بلا چوں وچرا تسلیم کر لیا جائے۔ اہلِ مدینہ کو وہ یہ کہہ کر الزام دیتے ہیں کہ حدیث کے جس حصے پر تم چاہتے ہو، عمل کرتے ہو، اور جس حصے کو چاہتے ہو چھوڑ دیتے ہو، اس لئے تمہارے حدیث کو روایت کرنے سے کیا فائدہ؟ (۱۷)۔ ان کا خیال ہے کہ اہلِ مدینہ جو تعامل مدینہ پر زور دیتے ہیں، وہ بے معنی ہے کیوں کہ انہوں نے اپنی

رائے اور اپنے اقوال کا نام عمل اہلِ مدینہ رکھا ہوا ہے، اور جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں مسئلہ پر اہلِ مدینہ کا عمل ہے یا اجماع ہے، اس سے مراد محض ان کے اپنے اقوال ہوتے ہیں (۱۸)۔ چوں کہ قدیم مکاتبِ فقہ میں حدیث اور رائے کی ایک کُل کی سی حیثیت تھی، اور دونوں ملے جلے ماخذ تھے۔ حدیث پر شدید ظاہری اور لفظی (جس پر امام شافعی زور دیتے ہیں) عمل نہیں تھا، اس طرزِ فکر نے ان کو حدیث کی حمایت اور اس کی تائید پر اُبھارا۔ چنانچہ اہلِ مدینہ کو وہ الزام دیتے ہیں کہ ان کا حدیث پر عمل بہت کم ہے:

وما ترکتم منہ (الحدیث) کثیر فی قلیل ما رویتم (۱۹)۔

یعنی اوّل تو تم نے حدیث روایت ہی بہت کم کی ہے، اور (عمل میں) اس کم کا بھی بہت حصہ چھوڑ دیا ہے۔

ہمارا خیال ہے کہ اہلِ ظاہر کی طرح فقہی اور قانونی مسائل میں حدیث پر بالکل ظاہری اور لفظی عمل نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی تعبیر اور اطلاق میں ہمیں عقل و رائے سے کام لینا ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی آیات کی بہ نسبت احادیث کا سیاق اور شانِ ورود کم معلوم ہے۔ حدیث ہمارے سامنے ایک کلیہ اور قانون کی شکل میں آتی ہے، اور اس کا پسِ منظر عام طور پر وہاں بیان نہیں کیا جاتا۔ مثلاً غسل جمعہ کی حدیث کو اگر ظاہری طور پر سمجھا جائے تو اس سے وجوب نکلتا ہے کیوں کہ اس کے الفاظ یہ ہیں: غسل یوم الجمعة واجب علی کل محتلم۔ لیکن امام شافعی ہی نے اس کے سیاق و پسِ منظر پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ اور بتایا ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ اپنے اپنے کاموں سے آکر اسی ہیئت میں نماز میں شریک ہو جاتے تھے۔ ان سے لوگوں کی کراہت اور ایذا کے پیشِ نظر آپ نے ان کو غسل کا حکم دیا تھا (۲۰)۔ اس لئے امام شافعی کے نزدیک غسل جمعہ اختیاری ہے (۲۱)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ امام شافعی حدیث پر ظاہری اور بے چون و چرا عمل کرنے پر زور دیتے ہیں، لیکن وہ خود کثرت سے احادیث کی تعبیر میں عقل و رائے سے کام لیتے ہیں۔ متقدمین فقہاء کی طرح ان کے یہاں بھی اُستحسن اور الاتری کا استعمال کثرت سے ملتا ہے۔ متعدد مقامات پر وہ اپنے مخالفین کی دلیل یہ کہہ کر رد کرتے ہیں کہ وہ سنت، آثار اور عقل کے خلاف ہے (۲۲)۔ پانی کی طہارت کے مسئلہ میں وہ اہلِ عراق پر شدید عقلی اعتراضات کرتے ہیں اور ان کا عراقی مناظر یہ اعتراف کرتا ہے کہ اہلِ حجاز کا مسلک اس بارے میں اہلِ عراق سے زیادہ بہتر ہے۔ (۲۳)۔ ثمن کلب کے مسئلہ میں وہ اہلِ مدینہ اور اہلِ عراق پر عقلی نکتہ چینی کرتے ہیں، اہلِ مدینہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث روایت کرتے ہیں جس میں آپ نے کتے کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ ان کا مسلک یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے آدمی کا کتا ہلاک کردے

تو اس کو اس کی قیمت ادا کرنا پڑے گی۔ اہلِ عراق اس حدیث کو تسلیم نہیں کرتے جس میں کتے کو فروخت کرنے کی ممانعت آئی ہے۔ ان کے نزدیک کتا بھی عام جانوروں کی طرح فروخت کیا جا سکتا ہے۔ ان دونوں نقطہ ہائے نظر کا امام شافعی مقابلہ کرتے ہیں اور اہلِ عراق کے بارے میں وہ یہ کہتے ہیں کہ اہلِ عراق جس بات کو کہتے ہیں سوچ سمجھ کر کہتے ہیں۔ ان کو ہم صرف اس حدیث کو نہ ماننے کا الزام دے سکتے ہیں جس کو اہل مدینہ روایت کرتے ہیں۔ اہل مدینہ کے بارے میں وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ جس حدیث کو روایت کرتے ہیں، خود اس پر عمل نہیں کرتے۔ کتے کی زندگی میں جب اس سے انسان کو فائدہ پہنچتا ہے، اس کی خرید و فروخت ان کے نزدیک ناجائز ہے۔ لیکن جب وہ مر جاتا ہے اور اس کی منفعت ختم ہو جاتی ہے، تو اس کی قیمت کو جائز سمجھتے ہیں (۲۴)۔ ان مثالوں سے ہمیں یہ دکھانا مقصود ہے کہ امام شافعی اصولی طور پر عقل و رائے کے استعمال کے خلاف نہیں تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا خیال یہ تھا جب کوئی حدیث صحیح ثابت ہو جائے تو اس کو بے چون و چرا تسلیم کر لینا چاہیئے۔ ذیل میں ہم ان کا ایک قول نقل کرتے ہیں، جس سے اس موضوع پر ان کا نقطۂ نظر آسانی سے سمجھ میں آتا ہے، فرماتے ہیں:

قلت: ان اللّٰہ تعبد خلقہ فی کتابہ وعلی لسان نبیہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بما شاء، ولا معقب لحکمۃ؛ فعلی الناس اتباع ما امروا بہ ولیس لھم فیہ الا التسلیم۔ وکیف انما تکون فی قول الآدمیین الذین یکون قولھم متبعا لا متبوعا۔ ولو جاز فی القول اللازم کیف حتی یحمل علی قیاس او فطنۃ عقل لم یکن للقول غایۃ ینتھی الیھا واذا لم یکن غایۃ ینتھی الیھا بطل القیاس (۲۵)۔

ترجمہ: خدا نے اپنی کتاب میں اور اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے اپنی مخلوق کو جیسے چاہا احکام دیئے۔ لوگوں کو جو احکام دیئے گئے ہیں، ان کی اتباع کرنا اور ان کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنا ان کا فرض ہے۔ چوں و چرا (کیف) تو انسانوں کی بات میں ہوتا ہے جو تابع ہوتی ہے نہ کہ متبوع۔ اگر ایسی بات میں بھی جس کا ماننا لازمی ہے چوں و چرا (کیف) چلنے لگے، مثلاً اس کو قیاس پر محمول کریں، یا اس میں عقل و ذہانت چلائیں تو وہ بات پھر کہیں بھی جا کر نہ ٹھہرے گی۔ جب اس کو کوئی منتہی ہی نہ ہو تو پھر قیاس باطل ہو گا۔

امام شافعی نے بے چون و چرا حدیث پر عمل کا اصول ضرور پیش کیا لیکن بعض مسائل سے معلوم ہوتا ہے کہ اس پر وہ خود بھی سختی سے عمل نہ کر سکے۔ ذمی کے قتل پر مسلمان سے قصاص لینے کے مسئلہ میں وہ اہلِ عراق سے اختلاف کرتے ہیں۔ اہلِ عراق ایک حدیث پیش کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان سے قصاص لینا چاہیئے۔ اور امام شافعی بھی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قصاص نہیں لینا چاہیئے۔ ان دو

متضاد حدیثوں میں سے ایک کو ترجیح دینے کے لئے وہ عقل و قیاس کو کام میں لاتے ہیں۔ اہلِ عراق کی حدیث ان کے نزدیک مرجوح ہے۔ کیوں کہ بہت سے معاملات میں اسلام نے مسلمان اور کافر کے درمیان امتیاز قائم رکھا ہے، اور ان دونوں کو ہر معاملہ میں مساوی درجہ نہیں دیا۔ مثلاً مسلمان کو مالِ غنیمت میں سے حصہ ملتا ہے، لیکن کافر اگر جنگ میں شریک ہوکر مسلمانوں کے ساتھ لڑے تب بھی اس کو غنیمت میں سے حصہ نہیں ملتا۔ اسی طرح کافر سے جزیہ وصول کیا جاتا ہے، جو اس کے لئے ذلت کا باعث ہے، اس کے برخلاف مسلمان سے زکوٰۃ لی جاتی ہے جو اس کی پاکیزگی کا سبب ہے۔ ایسے ہی کوئی کافر کسی مسلمان عورت سے شادی نہیں کر سکتا۔ لیکن ایک مسلمان کتابیہ سے شادی کر سکتا ہے (۲۵)۔ اسی طرح ایک دوسرے موقع پر وہ اپنی حدیث کو فریق مخالف کی حدیث کے مقابلہ میں یہ کہہ پیش کرتے ہیں کہ ہماری یہ حدیث عام اہلِ علم کی رائے اور قیاس کے زیادہ قریب ہے (۲۷)۔ اس قسم کے چند مسائل کے علاوہ امام شافعی کا عام رجحان یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ حدیث پر بلا تنقید و چون و چرا عمل کرتے ہیں۔ حدیث مصراۃ پر اہلِ عراق عقلی اعتراض کرتے ہیں اس لئے ان کا اس کے ظاہری الفاظ پر عمل نہیں ہے۔ امام شافعی ان کو یہ جواب دیتے ہیں کہ ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی اتباع کرنا ہے۔ یہاں ہم قیاس سے کام نہیں لیں گے (۲۸)۔

(باقی)

حواشی و حوالجات

۱۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی سے پہلے بعض محدثین نے اصول حدیث وضع کئے تھے، لیکن اب نہ ان کی کتابیں موجود ہیں، اور نہ ان کی تفصیلات ہی ہمیں ملتی ہیں۔ امام شافعی کی کتاب الرسالہ اگرچہ اصول حدیث کی کتاب نہیں ہے، لیکن اس میں انھوں نے مختلف مقامات پر حدیث پرکھنے اور خبرالواحد کی روایت کے جو اُصول بیان کئے ہیں ان کے پیشِ نظر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس فن میں بھی ان کو تقدم حاصل ہے۔

۲۔ امام شافعی۔ الرسالہ۔ مطبوعہ مصر قاہرہ ۱۳۲۱ھ ص ۵۱۔

۳۔ ایضاً ص ۸۲۔

۴۔ ابن قتیبہ نے اپنی کتاب تاویل مختلف الحدیث میں اہل الکلام کے اعتراضات اور متضاد احادیث کے جوابات تفصیل سے نقل کئے ہیں۔

۵ - امام شافعی - الرسالہ - محولہ بالا ایڈیشن - ص ۳۹ - ۴۰ -

۶ - ایضاً - ص ۳۸ - ۳۹ -　　　(۷) ایضاً - ص ۴۰ - ۴۱ -

۸ - ایضاً - ص ۲۰ - ۲۲ - ۲۲ و مابعد -

۹ - ابو یوسف - الرد علی سیر الاوزاعی - مطبوعہ قاہرہ، سنہ طباعت درج نہیں - ص ۲۵ - یہ واضح رہے کہ ابو یوسف نے جس حدیث کو پیش کیا ہے اس کے بارے میں بعض محدثین کا خیال ہے کہ یہ زنادقہ کی وضع کردہ ہے - لیکن کچھ محدثین ان سے اختلاف بھی کرتے ہیں - ملاحظہ ہو مصطفےٰ السباعی - السنتہ و مکانتھا فی التشریع الاسلامی، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۸۰ھ - ص ۹۶ - ۹۷ -

۱۰ - امام شافعی - الرسالہ - محولہ بالا ایڈیشن - ص ۲۲ - ۲۳ - نیز دیکھئے کتاب الام - مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۵ھ - ج ۷، ص ۲۰۸ - ۲۱۰ -

۱۱ - ایضاً - ص ۶۳ - ۶۴ -

۱۲ - ایضاً - ص ۶۴ - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ - ص ۲۹۴ - ۲۹۷ - نیز ملاحظہ ہو، امام شافعی، اختلاف الحدیث برحاشیہ کتاب الام - ج ۷ - ص ۶۱ - ۸۸ - ۹۰ - ۹۵ - ۱۷۵ وغیرہ -

۱۳ - سحنون التنوخی - المدونۃ الکبریٰ - مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۳ھ - ج ۴ - ص ۲۸ -

۱۴ - پروفیسر سائمن وانڈن برگ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسناد کے سلسلہ میں مسلمان یونانی فلسفہ تجربیت (EMPIRICISM) کے اصولوں سے متاثر ہیں، کیوں کہ ان کے یہاں بھی کسی خبر کو پرکھنے کا اسی قسم کا معیار مقرر تھا - ملاحظہ ہو حواشی تہافت التہافت - ترجمہ انگریزی، مطبوعہ لندن - ۱۹۵۴ء - ص ۱۶ -

(SIMON VANDON BERG, AVERROES TAHAFUT-AL-TAHAFUT LONDON 1954, VOL. II, P. 16)

۱۵ - امام شافعی، کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷، ص ۱۷۹ - والحجۃ ما قالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دون ما قال غیرہ -

۱۶ - ایضاً - ص ۲۴۶ - وانما یوخذ العلم من اعلی ولعض ما ذھبتم الیہ خلاف ھذا، ذھبت الی اخذ العلم من اسفل -

۱۷۔ ایضاً۔ ص ۲۴۲۔ ولا علمک تدری لای شئی تحمل الحدیث اذا کنت تاخذ منہ ما شئت وتترک منہ ما شئت ورویت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم تعتمد الی امر تعرفونہ۔

۱۸۔ ایضاً۔ ص ۲۴۰۔

۱۹۔ ایضاً۔ ص ۲۴۰۔

۲۰۔ امام شافعی۔ الرسالہ۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ص ۴۳۔ ۴۴۔

۲۱۔ ایضاً۔ نیز کتاب الام۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۱۔ ص ۲۲۔

۲۲۔ امام شافعی۔ کتاب الام۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۷۔ ص ۱۹۰۔

۲۳۔ امام شافعی۔ اختلاف الحدیث۔ برحاشیہ کتاب الام ج ۷۔ ص ۱۱۶۔ ۱۲۱۔

۲۴۔ امام شافعی۔ کتاب الام۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۷۔ ص ۲۰۵۔ ۲۰۶۔

۲۵۔ امام شافعی۔ اختلاف الحدیث برحاشیہ کتاب الام ج ۷۔ ص ۲۳۹۔ ۲۴۰۔

۲۶۔ امام شافعی۔ کتاب الام۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۷۔ ص ۲۹۱۔ ۲۹۲۔

۲۷۔ امام شافعی۔ اختلاف الحدیث برحاشیہ کتاب الام ج ۷۔ ص ۲۱۸۔ ۲۲۱۔

۲۸۔ امام شافعی۔ الرسالہ۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ص ۷۶۔ ۷۷۔

وقلنا فی المصراۃ اتباعا لامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم نقس علیہ۔

اُصولِ فِقہ اور امام شافعیؒ

مولانا احمد حسن ریسرچ فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی

(۳)

قیاس کے لئے راستہ ہموار کرنے کی غرض سے امام شافعی نے آزادانہ شخصی رائے کی شدید مذمت کی۔ ان کے نزدیک اخذ علم کی دو صورتیں ہیں۔ اتباع اور استنباط۔ اتباع سے ان کی مراد یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں سب سے پہلے قرآن مجید کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ اور وہاں اس مسئلہ میں جو احکام ہمیں ملیں ان پر عمل کرنا چاہیئے۔ اگر وہاں اس مسئلہ کا حل ہمیں نہ مل سکے تو سنت میں اس کو تلاش کرنا چاہیئے۔ اگر اس کا جواب یہاں بھی موجود نہ ہو تو سلف کے ایسے قول پر عمل کرنا چاہیئے جس میں کوئی اختلاف نہ ہو۔ اس سے ان کا اشارہ اجماع کی طرف ہے۔ کتاب، سنت اور اجماع پر بالترتیب عمل ان کے خیال میں اتباع ہے۔ اگر اتباع کی کوئی صورت نہ ہو تو پھر اخذِ علم کی دوسری صورت استنباط ہے۔ استنباط کے لئے وہ صرف قیاس کی اجازت دیتے ہیں۔ اس میں ان کے نزدیک ترتیب ضروری ہے۔ یعنی اول قرآن مجید پر، اس کے بعد سنت پر، اور آخر میں اجماع پر، استنباط کے لئے قیاس کے علاوہ دوسری تمام صورتوں کے وہ مخالف ہیں (۱)۔ ہمارے خیال میں امام شافعی کے اس قسم کے بیانات سے ہی متاخرین علماء اصول نے ادلہ اربعہ، ان کی باہمی ترتیب اور اجتہاد میں ان میں سے ہر ایک کی اولیت و ثانویت کی رعائیت کو اخذ کیا ہے، اور اس پر اپنے اپنے نقطۂ نظر سے ہر ایک نے مزید اضافے کئے ہیں۔ ادلہ اربعہ کا یہ کلیہ اپنی اس متشکل صورت میں امام شافعی سے پہلے ہمیں نہیں ملتا۔ اس سلسلہ میں ہمیں ایسی روایات بعد کی کتابوں میں ضرور ملتی ہیں جو متقدمین کی طرف منسوب ہیں۔ یا متقدمین کی تصانیف میں اس کے واضح اشارات ملتے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اصولِ اربعہ کے اس کلیہ میں امام شافعی تک کافی ارتقاء ہوا ہے۔

اصولِ اربعہ کی یہ بحث یہاں ضمنی تھی (۲)، ہمیں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ امام شافعی نے قیاس کا جو نقطۂ نظر پیش کیا، وہ قدیم مکاتب فقہ کے قیاس کے نظریہ سے کافی حد تک مختلف ہے۔ یہ بات ہم کسی حد تک تفصیل

ے اپنے سابق مقالہ "صدر اسلام میں اجتہاد" (۲) میں بتلا چکے ہیں کہ قیاس متقدمین فقہاء کے یہاں وسیع معنی میں مستعمل تھا۔ نص کے مقابلہ میں یہ رائے کے زیادہ قریب تھا، اور رائے و قیاس میں اس دور میں شدید فرق نہیں تھا۔ امام شافعی نے قیاس کے کچھ اصول پیش کئے، اور ان کے ذریعہ اس کی حد بندی کی جس کا اثر یہ ہوا کہ قیاس اور نص میں کچھ زیادہ فرق نہیں رہا، اور قیاس کا جو نقطہ نظر انہوں نے پیش کیا اس کو ہم "نص نما قیاس" کہہ سکتے ہیں۔ ان حد بندیوں سے قیاس کے منشار پر خاص زد پڑی، اور اس کی افادیت تقریباً ختم ہو گئی۔ آگے چل کر اہل ظاہر اور علمار شیعہ نے اس کی مزید قطع برید کی، اور یہ طائر بے بال و پر ہو کر رہ گیا۔ امام شافعی قیاس کو محدود کر کے در حقیقت فقہ اسلامی میں طریق استدلال کو منظم کرنا چاہتے تھے۔ رائے کے آزادانہ شخصی استعمال سے جو انتشار کی کیفیت تھی اس کو انہوں نے جزوی طور پر حدیث کے ذریعہ دور کیا، اور کچھ قیاس کی حد بندی کر کے، اس سے فقہ اسلامی میں استحکام اور جماؤ ضرور پیدا ہو گیا، جو غالباً ان کا مقصود تھا، لیکن اس سے تحرک اور ترقی رک گئی۔

قیاس کی اس اہمیت کے پیش نظر انہوں نے اس کو ایک اہم شرعی ماخذ کی حیثیت دی، اور اس کی حجیت کو قرآن سے ثابت کیا۔ قیاس کی حجیت کو قرآن مجید کی ان آیات سے ثابت کرتے ہیں جن میں نماز کے وقت بیت اللہ کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جو لوگ بیت اللہ کے قریب موجود ہوں اور اس کو آنکھوں سے دیکھ رہے ہوں اُن پر عین کعبہ کی طرف رخ کرنا فرض ہے، لیکن جو دور رہوں ان پر بیت اللہ کی سمت کی طرف منہ کرنا فرض ہے۔ اس کی سمت سے مراد وہ علامات اور نشانیاں ہیں جو اس کے رخ کو متعین کرتی ہیں، جیسے پہاڑ، ستارے، آفتاب، مہتاب وغیرہ، یہ بات کہ قبلہ کی سمت کی طرف رخ کرنا ضروری ہے، اس کو بھی وہ قرآن سے ثابت کرتے ہیں۔ ان آیات سے وہ بعض اہم نتائج اخذ کرتے ہیں۔ اوّل یہ کہ عین کعبہ سے دور ہونے کی صورت میں جیسے اس کی سمت معلوم کرنے کے لئے علامات اور دلائل تلاش کرنا ضروری ہے، اسی طرح کتاب و سنت میں واضح حکم نہ ملنے کی صورت میں قیاس کرنے کے لئے دلائل کی تلاش ضروری ہے۔ دلائل کی تلاش پر وہ اس لئے زور دیتے ہیں کہ آزادانہ شخصی رائے در حقیقت ان کے نزدیک بے بنیاد اور بے اصل ہے جس کا قرآن انکار کرتا ہے۔ دوم یہ کہ قیاس سے ثابت شدہ حکم ظنی ہوگا کیونکہ اس کی بنیاد دلائل پر ہے۔ جیسے عین بیت اللہ کی طرف منہ کرنے اور اس سمت کی طرف منہ کرنے میں فرق ہے۔ ایسے ہی نص اور قیاس سے ثابت شدہ حکم میں فرق ہے۔ سوم یہ کہ جو حکم قیاس سے ثابت ہوگا وہ بھی خدا کی طرف سے سمجھا جائے گا۔ کیوں کہ بیت اللہ سے دور رہنے کی صورت میں خدا نے دلائل و علامات کی تلاش کا حکم دیا ہے جو عین بیت اللہ کی طرف رخ کرنے کے ہی مترادف ہے۔ چہارم یہ کہ جو حکم کتاب

متفق علیہا سنت اور اجماع سے ثابت ہو اس کو ظاہراً و باطناً حق سمجھتے ہیں، لیکن جو قیاس سے ثابت ہو اس کو صرف ظاہراً حق سمجھتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ بہت سی مثالیں اور نظائر پیش کرتے ہیں (۴م)۔ خبر کی موجودگی میں ان کے نزدیک قیاس ناجائز ہے، کیوں کہ وہ قیاس کو تیمم کی حیثیت دیتے ہیں جو صرف ضرورت کے وقت جائز ہے (۵)۔ قیاس کی حجیت پر قرآن سے استدلال ہمیں سب سے پہلے امام شافعی کے یہاں ملتا ہے۔ متاخرین علماء اصول نے بھی قیاس کی حجیت کو قرآن سے ثابت کیا ہے، لیکن وہ دلیل میں دوسری آیات پیش کرتے ہیں۔ ہمارے خیال میں رائے، قیاس، اجتہاد اور استحسان وغیرہ اصولوں کو قرآن کی نصوص سے ثابت کرنا بہت مشکل ہے۔ کیوں کہ رائے، قیاس و اجتہاد وغیرہ اصول ابتداءً معاشرتی ضرورت کی بنا پر بنائے گئے اور مسلمانوں نے اپنے زمانہ کے مسائل کو ان کے ذریعہ حل کیا۔ بعد میں علوم و فنون کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ ان کو شرعی حیثیت دی گئی۔ قرآن مجید کی مجموعی تعلیمات سے بلاشبہ اجتہاد کے حکم پر روشنی پڑتی ہے، لیکن یہ کہنا کہ اس کا طریقہ صرف قیاس ہے، رائے نہیں ہے، استحسان نہیں ہے مصلحت مرسلہ نہیں ہے، جیسا کہ امام شافعی نے اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ اس لئے ہمارے نزدیک استقبال قبلہ کی آیات سے قیاس کی شرعی حجیت ثابت کرنا نکتہ آفرینی کے مترادف ہے۔ اس سے امام شافعی کی ذہانت اور دور رس نظر کا ضرور اندازہ ہوتا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ قرآن مجید اجتہاد کا کوئی خاص طریقہ متعین نہیں کرتا۔ نہ قدیم مکاتب فقہ کی شخصی رائے، نہ امام شافعی اور متاخرین علماء اصول کا قیاس، نہ اہل ظاہر کی نصوص، نہ ابن تیمیہ اور اہل حدیث کا محدود قیاس، اور نہ عصمت امامت، حالاں کہ ان میں سے ہر مکتب خیال اپنے طریقۂ اجتہاد کی تائید میں قرآن مجید کی آیات پیش کرتا ہے۔ قرآن مجید مسائل پر غور و فکر کی تعلیم ضرور دیتا ہے، لیکن کسی خاص طریقہ ونہج پر مہر ثبت نہیں کرتا۔

مستشرق مارگولیتھ (MARGOLIOUTH) کے خیال میں امام شافعی یونانی منطق سے متاثر ہیں، کیونکہ ان کے یہاں جنس اور نوع کے الفاظ ملتے ہیں (۶)۔ جنس اور نوع کے الفاظ سے امام شافعی کی منطق سے واقفیت تو ضرور ثابت ہوتی ہے، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کچھ مستبعد معلوم ہوتا ہے کہ منطقی قیاس سے متاثر ہو کر انہوں نے فقہی قیاس کا دائرہ تنگ کر دیا، اور اس کے حدود اور ضابطے مقرر کئے۔ ہمارے خیال میں امام شافعی کا قیاس میں یہ محدود نقطۂ نظر یونانی منطق سے تاثر کا نتیجہ نہیں تھا، بلکہ اپنے پیش رو قدیم مکاتب فقہ کی آزادانہ شخصی رائے کے خلاف ردعمل تھا۔ شخصی اجتہاد کے اس بڑھتے ہوئے دھارے کو انہوں نے دو طریقے سے روکا۔ ایک طرف انہوں نے نص پر زور دیا، دوسری طرف رائے کو باقاعدہ و منظم قیاس کی شکل میں بدل دیا۔ ذیل میں ہم کچھ ایسے

مسائل کا تجزیہ کرتے ہیں جن سے قدیم مکاتبِ فقہ اور امام شافعی کے قیاس کے بارے میں نقطۂ ہائے نظر پر روشنی پڑتی ہے۔

مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ جس کھجور کے درخت میں بار آوری کے لئے پیوند دتا بیر) لگایا گیا ہو اس کو فروخت کرنے کی صورت میں پھل کس کو ملے گا، بائع کو یا مشتری کو۔ امام شافعی کے نزدیک ایسی کھجور کا پھل مشتری کو ملے گا۔ اس سلسلہ میں وہ امام مالک کے واسطے سے ایک حدیث نقل کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص پیوند شدہ (مؤبر) کھجور کے درخت کو فروخت کرے تو اس کا پھل بائع کو ملے گا، الا یہ کہ مشتری اس کی شرط لگا دے کہ پھل بھی درخت کی بیع میں شامل ہے۔ امام شافعی اس حدیث سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس حدیث کی رو سے جس کھجور کے درخت میں پیوند نہ لگایا گیا ہو اس کا پھل مشتری کو ملے گا۔ اہل عراق کا ان سے اس بارے میں اختلاف ہے۔ ان کے خیال میں بے پیوند لگی ہوئی کھجور کا پھل بھی بائع کو ملنا چاہیئے جیسے پیوند لگی ہوئی کھجور کا ملتا ہے۔ اس بارے میں علت مشترکہ ان کے نزدیک پھل کا ظہور ہے جو پیوند لگانے کی صورت میں ظہور کے حکم میں ہو جاتا ہے۔ اپنے اس نقطۂ نظر کی تائید میں وہ ایک دوسری نظیر پیش کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ لونڈی کو فروخت کرنے کی صورت میں خود امام شافعی کے نزدیک بچہ مشتری کو ملتا ہے۔ لیکن پیدائش کے بعد وہ بائع کی ملک ہوتا ہے۔ اسی طرح جب کھجور میں پیوند لگا دیا جاتا ہے تو پھل کا غائب رہنا ختم ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کو درخت سے خارج سمجھا جاتا ہے۔ اس بنا پر ان کے نزدیک ایک پھل دار کھجور جس میں پیوند نہ لگا ہو، اور پیوند لگی ہوئی کھجور کا حکم یکساں ہوگا۔ اہلِ عراق کے اس نقطۂ نظر سے ان کی باریک بینی اور بلوغ نظر کا پتہ چلتا ہے۔ امام شافعی نے اس مسئلہ کو محض ظاہری طور پر لیا ہے۔ حدیث پر ان کا لفظاً وظاہراً عمل ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حدیث سے خود پیوند شدہ وغیر پیوند شدہ کھجور کا فرق معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے یہ دونوں صورتیں یکساں نہیں ہیں، جیسا کہ اہلِ عراق سمجھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ مزید قیاس کے قائل نہیں ہیں۔ مندرجہ ذیل الفاظ سے قیاس و حدیث پر عمل کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر واضح ہو جاتا ہے۔

" اتبعنا امر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کما أمر بہ ولم نجعل أحدھما قیاسا علی الآخر ونسوی بینھما ان ظہرا فیھما، ولم نقسھما علی ولد الامۃ ولا نقیس سنۃ ولکن نمضی کل سنۃ علی وجھھا ما وجدنا السبیل الی امضائھما ولم نوھن ھذا الحدیث بقیاس (۲) ...الخ"

" ہم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی ایسی ہی تعمیل کی ہے جیسا آپؐ نے حکم دیا۔ ہم نے ایک کو دوسرے

پر قیاس نہیں کیا، ہمارے نزدیک دونوں کا یکساں حکم اس وقت ہوگا جب دونوں میں پھل ظاہر ہو جائے گا۔ ہم نے یہاں لونڈی کے بچہ پر بھی قیاس سے کام نہیں لیا، ہم ایک سنت کو دوسری سنت پر قیاس نہیں کرتے۔ بلکہ ہر سنت کو جہاں تک ممکن ہو سکتا ہے اپنی مکمل صورت پر ہی نافذ کرتے ہیں، ہم نے قیاس سے کام لے کر اس حدیث کا مرتبہ نہیں گرایا...... الخ

اہلِ عراق کے مقابلہ میں امام شافعی کا قیاس کے بارے میں نقطۂ نظر مذکورہ بالا اقتباس سے ظاہر ہے۔ اب ہم اہلِ مدینہ کے مقابلہ میں قیاس پر ان کی رائے پیش کرتے ہیں۔ حج بدل کے مسئلہ پر اہلِ مدینہ کا مسلک یہ ہے کوئی شخص زندگی میں دوسرے کی طرف سے حج بدل نہیں کر سکتا، الا یہ کہ مرتے وقت اگر وہ وصیت کر جائے تو اس صورت میں حج بدل اس کی طرف سے کیا جا سکتا ہے، اپنے اس مسلک کی تائید میں وہ حضرت ابن عمر کا یہ قول پیش کرتے ہیں کہ کوئی شخص دوسرے کی طرف سے نہ نماز پڑھ سکتا اور نہ روزہ رکھ سکتا ہے اس مسئلہ میں خود امام مالک مرفوع احادیث روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم سے بعض لوگوں نے یہ مسئلہ دریافت کیا تھا، اور آپ نے بڑھاپے کی بنا پر ان کو اپنی طرف سے حج بدل کرنے کی اجازت دے دی تھی۔ لیکن امام مالک اور اہلِ مدینہ ان سب احادیث کو نظر انداز کر کے ابن عمر کے قول پر قیاس کرتے ہیں (۸)۔ نماز اور روزہ کی طرح دوسرے کی طرف سے حج کرنے کو بھی جائز نہیں سمجھتے۔ امام شافعی نہایت شدت سے ان کے اس نقطۂ نظر پر نکتہ چینی کرتے ہیں۔ اوّل تو وہ مرفوع احادیث روایت کرنے کے باوجود ان پر عمل نہ کرنے پر سخت برہم ہیں۔ اس کے علاوہ وہ اس قسم کے قیاس پر اعتراض کرتے ہیں۔ اس بارے میں وہ ایک عام اصول بیان کرتے ہیں کہ لا تقاس شریعة علی شریعة۔ یعنی ایک رکن کو دوسرے رکن پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ اور چونکہ یہ دو مختلف رکن ہیں اس لئے ان کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں ہو سکتا۔ اہلِ مدینہ پر وہ بعض عقلی اعتراضات بھی کرتے ہیں مثلاً وہ ان سے پوچھتے ہیں کہ بالفرض اگر حج کا حکم بھی وہی ہے جو نماز اور روزہ کا ہے، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو اپنے باپ کی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تھا تو اس پر قیاس کر کے اگر ہم کسی شخص سے یہ کہیں کہ وہ فلاں شخص کی طرف سے نماز پڑھے یا روزہ رکھے، تو کیا اہلِ مدینہ کے نزدیک یہ صحیح ہوگا؟ حالاں کہ اہلِ مدینہ خود اس کی اجازت نہیں دیتے۔ نیز اگر کوئی شخص مرتے وقت اپنی طرف سے دوسرے کو اپنی چھوٹی ہوئی نمازیں اور روزے قضاء کرنے کی وصیت کر جاتا ہے تو کیا یہ درست ہوگا (۹)؟ اس قسم کے سوالات کر کے امام شافعی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اہلِ مدینہ خود حج اور نماز و روزہ میں فرق کرتے ہیں۔ اس مسئلہ میں وہ کیوں حج کو ان دونوں ارکان پر قیاس

کر رہے ہیں؟ درحقیقت امام شافعی کے خیال میں ان کے قیاس میں تطابق نہیں ہے۔ ہم اپنے سابقہ مقالہ " صدر اسلام میں اجتہاد " میں یہ بات وضاحت سے بیان کر چکے ہیں کہ امام شافعی اہل مدینہ کے جس قیاس کو اپنے پیمانہ سے ناپ رہے ہیں وہ درست نہیں ہو سکتا، کیوں کہ ان کے قیاس کا میلان رائے کی طرف زیادہ تھا۔ اور امام شافعی کے قیاس کا میلان نص کی طرف زیادہ تھا۔ نیز اہل مدینہ کے طرز اجتہاد اور امام شافعی کے نہج اجتہاد کے درمیان بڑا فرق ہے۔

اوپر کی مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام شافعی کا قیاس کے بارے میں نقطۂ نظر قدیم مکاتب فقہ سے مختلف ہے۔ وہ حتی الوسع ایک سنت کو دوسری سنت پر قیاس نہیں کرتے، نیز ہر مسئلہ میں ان کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ سنت پر اپنی اصلی شکل میں عمل کیا جائے۔ اس اصول پر بھی وہ سختی سے عمل نہیں کر سکے جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں۔ نیز وہ ایک رکن کو دوسرے رکن پر کسی مناسبت سے بھی قیاس کرنے کے لئے تیار نہیں۔ حالاں کہ ارکان میں ایک دوسرے سے مشابہت کی بعض صورتیں نکل سکتی ہیں۔ قدیم مکاتب فقہ کے یہاں قیاس کا مقصد نظائر اور مماثل واقعات پیش کرنا ہوتا تھا، لیکن امام شافعی قیاس کے لئے مقیس و مقیس علیہ کے درمیان مکمل مشابہت ضروری سمجھتے ہیں۔ اس لئے وہ متقدمین فقہاء کے قیاس پر نکتہ چینی کرتے ہیں، اوپر کی مثالوں سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ وہ حتی الامکان قیاس سے احتراز کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور اس کو محض ضرورت کا درجہ دیتے ہیں۔

متقدمین فقہاء کے یہاں قیاس پر قیاس کی مثالیں ملتی ہیں، لیکن امام شافعی اس کے خلاف ہیں۔ وہ قیاس کے لئے مستقل اصل ضروری سمجھتے ہیں، نہ کہ قیاس سے اخذ کردہ نتیجہ۔ مسئلہ مزارعت کے جواز میں ابن ابی لیلی اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہود خیبر کے ساتھ معاہدہ کو پیش کرتے ہیں۔ ثانیاً اس کو وہ مضاربت پر قیاس کرتے ہیں جس پر حضرت عمرؓ، ابن مسعود اور عثمان کا عمل تھا۔ ثالثاً سعد بن ابی وقاص اور ابن مسعود کے عمل سے وہ استدلال کرتے ہیں۔ لیکن امام شافعی مزارعت کو جائز نہیں سمجھتے۔ اس کی وہ کئی دلیلیں دیتے ہیں۔ اول یہ کہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے مزارعت کی بھی ایسی ہی ممانعت فرمائی تھی جیسے محاقلہ و مخابرہ کی ممانعت کی تھی۔ ان کے نزدیک صرف مساقاۃ کی آپ کے یہود خیبر کے ساتھ معاملہ سے اجازت نکلتی ہے، آپ کا یہ معاہدہ امام شافعی کے نزدیک مساقاۃ تھا، نہ کہ مزارعت، جیسا کہ ابن ابی لیلی نے سمجھا ہے۔ دوسری دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ممانعت موجود ہے تو صحابہ کے آثار سے استدلال

نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ ان کے نزدیک حدیث کے مقابلہ میں صحابی کا اثر نہیں پیش کیا جا سکتا۔ قدیم مکاتب فقہ صحابہ کے آثار اور عمل سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اخذ کرتے تھے۔ اور ان کے یہاں ہمیں متعدد ایسی مثالیں ملتی ہیں جن میں مرفوع احادیث کے مقابلے میں صحابہ کے عمل و آثار سے وہ استدلال کرتے ہیں۔ امام شافعی نے حدیث و صحابہ کے آثار کے بارے میں ایک نیا اصول پیش کیا ہے، جس کو متاخرین فقہاء نے بھی اپنایا ہے، اور اس پر ان کا سختی سے عمل ہے۔ مزارعت کے جواز کے خلاف تیسری دلیل ان کی یہ ہے کہ ابن ابی لیلی کا مضاربت پر اس مسئلہ کو قیاس کرنا صحیح نہیں، کیوں کہ مضاربت کا جواز تو خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خیبر کے یہودیوں کے ساتھ معاہدہ سے نکالا گیا۔ یہ تو خود تابع و قیاس پر مبنی مسئلہ ہے، نہ کہ متبوع و مقیس علیہ۔ اس لئے ان کے خیال میں ابن ابی لیلی کا مضاربت پر قیاس درست نہیں ہے (۱۰)۔ یہاں امام شافعی قیاس کے بارے میں ایک اور نیا ضابطہ پیش کر رہے ہیں کہ قیاس کی اصل کے لئے مستقلاً کوئی نص چاہیئے، نہ کہ قیاس سے ماخوذ شدہ نتیجہ، جیسا کہ ان سے پہلے متقدمین فقہاء کے یہاں اس کا دستور چلا آ رہا تھا۔

امام شافعی کے یہاں ہمیں قیاس کی ایک اور خاص قسم ملتی ہے جو متقدمین فقہاء کے یہاں نہیں ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اگر اللہ تعالی نے یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی چیز کے قلیل کو حرام کیا ہے تو اس کا کثیر بھی حرام ہوگا، کیوں کہ کثیر کو قلیل پر فوقیت حاصل ہے۔ اسی طرح اگر خدا و رسول نے کسی طاعت کی قلیل مقدار کی تعریف کی ہے تو اس کی کثیر مقدار بھی قابل ستائش سمجھی جائے گی۔ ایسے ہی اگر کسی چیز کا کثیر مباح ہے تو اس کا قلیل بھی مباح ہوگا۔ اس قلیل کا حکم کثیر پر اور کثیر کا حکم قلیل پر لگانے کو وہ قیاس سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس قسم کے اصول تو ہمیں قدیم فقہاء کے یہاں ملتے ہیں، لیکن اس کو وہ قیاس نہیں کہتے۔ امام شافعی نے خود بھی یہ بات کہی ہے کہ عام فقہاء کے یہاں جو حکم کسی نص سے مشابہت کی بناء پر ماخوذ ہو اس کو قیاس کہتے ہیں، یہ امام شافعی کی اپنی خاص اصطلاح ہے۔ اس قیاس کی امام شافعی نے متعدد مثالیں ذکر کی ہیں۔ کسی مسلمان کا جان و مال لینا خدا نے حرام کیا ہے، اور اس کے ساتھ حسن ظن رکھنے کا حکم دیا ہے۔ قیاس کی رو سے ہر ایسا عمل جو اس خبر کے مخالف ہو جس کا خدا نے حکم دیا ہے وہ خواہ کتنا ہی قلیل ہو حرام ہونا چاہیئے۔ مسلمان کے ساتھ سوء ظن رکھنا اسی قاعدہ کی رو سے ناجائز ہے۔ ایک دوسری مثال میں فرماتے ہیں جن کافروں کے ساتھ مسلمانوں کا معاہدہ نہ ہو اور وہ مسلمانوں سے برسر پیکار ہوں، ان کو قتل کرنا اور مال لوٹنا مباح ہے، اور ان میں سے کسی چیز کی ممانعت نہیں ہے۔ مسلمان اگر ان کو قتل نہ کریں بلکہ صرف جسمانی ایذا پہنچائیں، اور ان کا سارا مال نہ

لوٹیں، بلکہ ان کے مال کا ایک حصہ لے لیں تو یہ بدرجہ اولیٰ مباح ہونا چاہیئے (۱۱)

امام شافعی کے خیال میں قرآن وسنت میں بعض احکام ایسے ہیں جن کو عقلی بنیاد پر عام نہیں کہا جا سکتا، اور ان پر قیاس کر کے مزید تفریعات نہیں کی جا سکتیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر قرآن وسنت میں کوئی حکم عام ہو، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مسئلہ کو اس عام حکم سے مستثنیٰ کر دیا ہو، تو اس استثنائی حکم کو عام نہیں کہا جا سکتا۔ اس کی مثال میں وہ موزوں پر مسح کرنے کے مسئلہ کو پیش کرتے ہیں، اس کو وہ استثنائی اس لئے کہتے ہیں کہ وضو میں تمام اعضاء کو دھونے کا حکم قرآن مجید سے ثابت ہے۔ لیکن سنت نے موزے پہننے کی صورت میں پاؤں دھونے کو مستثنیٰ کیا ہے۔ اب اگر کوئی شخص اس استثنائی حکم پر قیاس کر کے عمامہ پر مسح کرے اور سر کا مسح نہ کرے تو یہ امام شافعی کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ اس کی اور بھی متعدد مثالیں انہوں نے پیش کی ہیں۔ اس استثنائی حکم کو وہ تعبد سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ اصطلاح غالباً پہلی بار ان کے یہاں ملتی ہے (۱۲)۔ ان سے پہلے اس کا تصور امام ابو یوسف کے یہاں ملتا ہے لیکن اصطلاح نہیں ملتی (۱۳)۔

امام شافعی نہ صرف قیاس کی حد بندیاں کرتے ہیں، بلکہ قیاس کرنے والے کے لئے بھی کچھ شرائط ضروری سمجھتے ہیں۔ اس کے لئے ایک شرط وہ یہ لگاتے ہیں کہ جن چیزوں پر قیاس کیا جاتا ہے قیاس کرنے والا ان سے باخبر ہو۔ اس سے ان کی مراد قرآن مجید کے احکام کا تفصیلی علم ہے یعنی اس کے احکام میں فرائض، مستحبات، ناسخ ومنسوخ، عام وخاص وغیرہ سے واقفیت ضروری ہے۔ نیز جو آیتیں مجمل ہیں ان کی تعبیر کے لئے، سنت، اجماع اور آخر میں قیاس سے کام لینا چاہیئے۔ قیاس کرنے والے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ معمول بہا سنت، سلف کے اقوال، لوگوں کے اجماع واختلاف اور عربی زبان سے واقف ہو۔ وہ صرف صحیح العقل آدمی کو قیاس کرنے کی اجازت دیتے ہیں جو باہم مشابہ چیزوں میں فرق کر سکے۔ قیاس کے طریقہ عمل میں ان کی رائے یہ ہے کہ جب تک کسی ایک قول پر پورا اطمینان نہ ہو جائے اس کے فیصلہ کرنے میں جلدی نہ کرے، ان کے خیال میں یہ بات بھی اہم ہے کہ فریق مخالف کی بات کو ٹھنڈے دل سے سُنے، کیوں کہ مخالف کی بات سننے سے ذہن بیدار ہو جاتا ہے، اور جس چیز کو وہ درست سمجھ رہا ہے اس پر وثوق بڑھ جاتا ہے قیاس کرنے والے کو پوری کاوش اور انصاف سے کام لینا چاہیئے۔ نیز اس کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے کہ جس بات کو وہ کہہ رہا ہے اس کا ماخذ کیا ہے، اور جس چیز کو اس نے چھوڑا ہے اس کا سبب کیا ہے، علاوہ بریں وہ اپنے نقطۂ نظر کو کیوں فوقیت دے رہا ہے؟

امام شافعی ایسے شخص کو بھی قیاس کرنے کی اجازت نہیں دیتے جو صحیح العقل ہو، لیکن اس میں وہ صفات نہ پائی جاتی ہوں جو اوپر بیان کی گئیں، کیوں کہ جس شخص کو یہ ہی معلوم نہ ہو کہ وہ کس چیز پر قیاس کر رہا ہے، وہ قیاس کیا کرے گا۔ جیسے ایک فقیہ جس کو بازار میں درہموں کی قیمت معلوم نہ ہو، اس کو درہم کی قیمت کے بارے میں کوئی بات کہنے کی اجازت نہیں ہو سکتی۔ جس شخص میں مذکورہ بالا صفات پائی بھی جاتی ہوں، لیکن وہ صرف اس کی یادداشت تک محدود ہوں، اس کو وہ بھی قیاس کرنے کا اہل نہیں سمجھتے، کیوں کہ وہ مسائل کو نہیں سمجھ سکتا۔ جس شخص کا حافظہ اچھا ہو، لیکن ذہانت نہ ہو، نیز عربی زبان معمولی جانتا ہو، اس کو ان کے خیال میں قیاس کرنے کا حق نہیں پہنچتا۔ تفقہ اور عربی زبان پر عبور ان کے نزدیک قیاس کرنے کے لئے بنیادی شرائط ہیں۔ ان سب شرائط کا مقصد ان کے نزدیک یہ نہیں ہے کہ اگر مکمل طور پر یہ نہ پائی جائیں تو آدمی ہمیشہ اتباع ہی کرے، قیاس سے کام نہ لے (۱۴)۔ اس سے غالباً ان کا مقصد یہ ہے کہ جس شخص میں یہ صفات جتنی مکمل ہوں گی، اتنا ہی وہ قیاس کا اہل سمجھا جائے گا۔

یہ بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ قیاس میں ان حدود و شرائط کا مقصد، اور قیاس کے محدود تصور سے ان کا منشا شخصی رائے کو منظم کرنا تھا، قیاس کے اس محدود تصور کا نتیجہ یہ ہوا کہ قیاس نص کے قریب آگیا، اور قیاس و نص سے ثابت شدہ مسائل میں بہت زیادہ فرق نہیں رہا، جو رائے کی صورت میں ہوتا تھا۔ لیکن شخصی رائے کو ختم کرنے سے جو نقصانات ہوئے اس کی طرف بھی ہم اشارے کر چکے ہیں۔ امام شافعی نے جو قیاس کی دو قسمیں کی ہیں اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ قیاس کو نص کے نزدیک لانا چاہتے تھے۔ وہ فرماتے ہیں کہ قیاس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں اول یہ کہ مقیس، مقیس علیہ کے مفہوم میں ہو، اس صورت میں نتیجہ و اصل میں زیادہ فرق نہ ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ایک فرع کی کئی اصلیں ہوں جو ایک دوسرے کے مشابہ ہوں، ان میں سے اس اصل پر قیاس کریں گے جس کی فرع سے مشابہت نسبتاً زیادہ ہوگی (۱۵)۔ یہ بات واضح رہے کہ قیاس میں مشابہت پر زیادہ زور دیا جاتا ہے اور علت مشترک کی بنیاد پر نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے، متاخرین علماء اصول نے اور بھی اسی قسم کے شرائط قیاس کے لئے ضروری قرار دیئے ہیں، جس سے فقہی قیاس منطقی قیاس بن کر رہ گیا۔ اس کے برخلاف رائے سے نتائج اخذ کرنے میں صرف مشابہت اور علت کو ہی نہیں دیکھا جاتا، بلکہ وقتی حالات، مصالح اور نتیجہ کے اثرات بھی پیش نظر ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے قیاس رائے کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اور ہمارے نزدیک اجتہاد کے بند ہونے میں قیاس کے تصور کو بڑا دخل ہے۔

امام شافعی کے نزدیک قیاس اور اجتہاد دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔ اجتہاد کی تعریف وہ مندرجہ ذیل الفاظ میں کرتے ہیں:۔

کل ما نزل قضیة بمسلم حکم لازم او علی سبیل الحق فیه دلالة موجودة و علیه اذا کان فیه بعینه حکم اتباعه، واذا لم یکن بعینه طلب الدلالة علی سبیل الحق فیه بالاجتهاد والاجتهاد القیاس (۱۶)۔

۔ جب مسلمان کسی مسئلہ سے دوچار ہوتا ہے تو یا تو اس کا حکم واضح طور پر موجود ہوتا ہے جس کی اتباع لازمی ہے، یا پھر حق کی بتلانے والی کوئی دلیل موجود ہوتی ہے۔ جب حکم بعینہٖ موجود ہو تو اس کا اتباع ضروری ہے، اور جب بعینہٖ موجود نہ ہو تو کوشش (اجتہاد) کر کے ایسی دلیل تلاش کرنا چاہیئے جس سے حق معلوم ہو سکے، اور وہ کوشش (اجتہاد) صرف قیاس ہے ۔

یہ بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اجتہاد کا طریقہ امام شافعی کے نزدیک صرف قیاس ہی ہو سکتا ہے جس کو وہ قرآن مجید سے ثابت کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ دلائل و علامات پر زور دیتے ہیں جس سے ان کی مراد اصل ہے، کیونکہ وہ رائے کو بلا اصل کہتے ہیں، جو غلط فہمی پر مبنی ہے۔ اصل کی اہمیت جتلاتے ہوئے وہ فرماتے ہیں کہ اجتہاد کے ذریعہ کسی چیز کو تلاش کیا جاتا ہے جو بغیر دلائل و علامات معلوم کئے نہیں مل سکتی، اور ان دلائل کا نام ہی قیاس ہے (۱۷)۔ امام شافعی اگرچہ قیاس و اجتہاد کو واضح طور پر ہم معنی کہتے ہیں، لیکن ان کے اس قسم کے بیانات سے ان دونوں میں نازک سا فرق معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں حکم دریافت کرنے کے لئے ایک شخص جو کوشش (طریق عمل) کرتا ہے اس کا نام اجتہاد ہے، اور جن دلائل (رائے کی صورت میں پس منظر اور کوائف) پر وہ اعتماد کرتا ہے، اور نتیجہ اخذ کرنے کے لئے ان کو بنیاد بناتا ہے، ان دلائل پر بنیاد رکھنے کا نام قیاس ہے ــــ دوسرے لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ اجتہاد در اصل حکم معلوم کرنے کا ایک طریقہ عمل ہے (اس اصطلاح کی بھی پوری تاریخ ہے) جس کے طریقے مختلف ہو سکتے ہیں، اور ان مختلف طریقوں میں سے قیاس بھی ایک طریقہ ہے۔

اجتہاد کی شرعی حجیت ثابت کرنے کے لئے امام شافعی وہی آیات پیش کرتے ہیں جو قیاس کے سلسلہ میں پیش کرتے ہیں۔ یہاں دو احادیث کا اضافہ کرتے ہیں۔ ایک حضرت معاذ بن جبل کی مشہور حدیث، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کتاب و سنت میں حکم نہ ملنے کی صورت میں اجتہاد سے کام لینا چاہیئے۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ

اگر مجتہد کا اجتہاد ٹھیک ہو تو اس کا دوہرا اجر ملے گا، اور اگر اس سے غلطی ہو جائے تو اکہرا اجر ملے گا (۱۸)۔ ان احادیث سے امام شافعی نے اپنے نظریات کی تائید میں بہت سے نتائج اخذ کئے ہیں۔ پہلی حدیث سے وہ اجتہادُ قیاس پر استدلال کرتے ہیں۔ حالاں کہ اس میں لفظ اجتہاد تو ضرور ان کی تائید میں ہے۔ لیکن رائے سے ان کے خلاف استدلال کیا جا سکتا ہے۔ غالباً اس رائے کو وہ قیاس ہی کہیں گے۔ دوسری حدیث سے انہوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ ایک مجتہد کو دوسرے مجتہد کی تقلید نہیں کرنا چاہیئے۔ اصول فقہ کی ایسی فنی اصطلاحات جو بعد میں وضع کی گئی ہیں، ان کے بارے میں ہمارا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قرآن و سنت کی مجموعی تعلیمات سے ان پر ضرور روشنی پڑتی ہے، لیکن ان کو کسی خاص آیت یا حدیث سے ثابت کرنا تاریخی ارتقاء کو جھٹلانا ہے۔

شخصی تقلید پر امام شافعی نے اپنی تصانیف میں متعدد مقامات پر سخت نکتہ چینی کی ہے۔ مجتہد کو وُہ قطعاً اس کی اجازت نہیں دیتے کہ وہ دوسرے مجتہد کی اتباع کرے۔ ذیل کا اقتباس امام شافعی کی اجتہاد میں عالی ظرفی، عبقریت اور اس دَور کی روح کو بتلاتا ہے:۔

"اگر مجتہد کسی مسئلہ میں اجتہاد کرے تو جو دلیل کتاب، سنت اور اجماع میں اس کو ملے اس کی بنیاد پر اسے آزادانہ فیصلہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ اگر کوئی مسئلہ ایسا ہو جس میں دو حکم ہو سکتے ہوں، اور اس میں اپنے اجتہاد کی بنا پر وہ دوسرے سے اختلاف کرے، تو دونوں مجتہدوں کو اپنا اپنا نقطۂ نظر اختیار کرنے کی پوری وسعت حاصل ہے ..... اختلاف کی صورت میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان میں سے کسی نے بھی غلطی کی ہے۔ بلکہ یہ کہا جائے گا کہ خدا نے ان میں سے ہر ایک پر جو ذمہ داری (اجتہاد) ڈالی تھی اس سے وہ سبکدوش ہو گیا۔ اور اس لحاظ سے وہ اپنے نقطۂ نظر میں درست ہے۔ خدا نے غیب (حق) دانی کا مکلف کسی کو نہیں بنایا، اس کا علم تو صرف خدا کو ہی ہے" (۱۹)۔

قیاس (اجتہاد) کی شرعی حجیت امام شافعی کیوں کر قرآن سنت سے ثابت کرتے ہیں اس لئے ان کے خیال میں ان دونوں کی بنیاد پر جو حکم ثابت ہو گا وہ بھی قرآن و سنت سے ثابت شدہ حکم کی طرح ہو گا۔ ان دونوں میں ان کے نزدیک صرف یہ فرق ہے کہ اجتہاد سے ثابت شدہ حکم ظنی (جملہ) ہو گا اور براہ راست نصوص سے ثابت شدہ حکم تعینی (احاطہ) ہو گا (۲۰)۔ (باقی)

حواشی و حوالجات

۱ - امام شافعی۔ اختلاف الحدیث (برحاشیہ کتاب الام ج ۷) مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۴ھ ص ۱۰۸۔

۲۔ ادلۂ اربعہ کے کلیہ پرہم نے اپنی کتاب "صدر اسلام میں اصول فقہ" میں "مآخذ فقہ" کے عنوان سے علیحدہ بحث کی ہے۔

۳۔ ملاحظہ ہو "فکر و نظر" ج ۴ شمارہ ۴-۶۔ اکتوبر و دسمبر ۱۹۶۶ء۔

۴۔ امام شافعی، کتاب الام، مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۲۴ھ۔ ج ۷۔ ص ۲۷۲۔ نیز ملاحظہ ہو رسالہ شافعی، مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۲۱ھ ص ۶۶-۸۲۔ حجیت قیاس و فرضیت قیاس پر امام شافعی کی تصانیف میں مختلف مقامات پر تفصیلات ملتی ہیں۔ ذیل کا اقتباس اس سلسلہ میں اہم ہے:۔

"وكان معقولا عن الله عز وجل أنه انما يامرهم بتوليته وجوههم شطره بطلب الدلائل عليه لا بما استحسنوه ولا بما سنح في قلوبهم ولا خطر على اوهامهم بلا دلالة جعلها الله لهم لانه قضى أن لا يتركهم سدى، وكان معقولا عنه أنه اذا أمرهم أن يتوجهوا شطره وغيب عنهم عينه أن لم يجعل لهم أن يتوجهوا حيث شاؤا الا قاصدين له بطلب الدلائل عليه"

۵۔ امام شافعی، الرسالہ، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۸۲۔

۶۔ MARGOLIOUTH, D. S. THE EARLY DEVELOPMENT OF MOHAMMADENISM, LONDON, 1914, P. 97.

۷۔ امام شافعی، کتاب الام، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۷، ص ۱۸۱۔ نیز ملاحظہ ہو رسالہ شافعی محولہ بالا ایڈیشن، ص ۴۸

۸۔ متاخرین علماء اصول اور دور حاضر کے اس موضوع پر تحقیق کرنے والے اہل علم کے لئے یہ مسئلہ بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ امام مالک، نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی مرفوع احادیث روایت کرنے کے باوجود ان پر عمل کیوں نہیں کرتے؟ متاخرین علماء اصول نے تو یہ کہہ کر پیچھا چھڑایا ہے کہ اہل مدینہ خبر الواحد کے مقابلہ میں اجماع مدینہ پر عمل کرتے تھے، کیوں کہ ان کے نزدیک یہ حجت ہے۔ لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا مرفوع اور صحیح احادیث کے مقابلہ میں وہ اجماع کو ترجیح دیتے تھے؟ اور کیا اس پر مزید قیاسات کئے جا سکتے ہیں؟۔ ابن حزم نے اہل مدینہ کے اس طرز عمل پر اعتراضات کی بوچھاڑ کی ہے۔ ڈاکٹر شخت (SCHACHT) نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی ہے کہ سنت نبوی کا تصور اسلام میں ایک صدی کے بعد پیدا ہوا، جو سب سے پہلے اہل عراق کے یہاں ملتا ہے، کیوں کہ وہ اہل مدینہ کے

مقابلہ میں مرفوع احادیث پر زیادہ عمل کرتے ہیں۔ اور اہلِ مدینہ کے یہاں سنتِ نبوی کا تصور اہلِ عراق کے بعد آیا۔ بہرحال امام مالک اور اہلِ مدینہ کے اس طرزِ عمل نے بہت سے مسائل کھڑے کر دیئے ہیں، جن پر ابھی مزید تحقیق کی گنجائش ہے۔ اور اس مسئلہ سے پیدا ہونے والے سوالات کا جواب دینا اتنا آسان نہیں جتنا عام طور پر سمجھا جاتا ہے۔

۹۔ امام شافعی، کتاب الام۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۷، ص ۱۹۶، ۱۹۷۔

۱۰۔ ایضاً، ص ۱۰۱، ۱۰۲۔ " ...... واما أن يقاس سنة النبي صلى الله عليه وسلم على خبر واحد من الصحابة كانه يلتمس أن يثبتها بأن توافق الخبر عن اصحابه۔ فهذا اجهل، انما جعل الله عز وجل للخلق كلهم الحاجة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو ايضا الغلط في القياس، انما اجزنا نحن المضاربة، وقد جاءت عن عمر و عثمان انهما قياسا على المعاملة، فكانت تبعا قياسا لا متبوعا مقيسا عليها۔"

۱۱۔ امام شافعی، الرسالہ، محولہ بالا ایڈیشن۔ ص ۷۰، ۷۱۔

۱۲۔ ایضاً ص ۷۵، ۷۶۔

۱۳۔ ابویوسف، الرد علی سیر الاوزاعی، مطبوعہ قاہرہ، تاریخ طباعت مذکور نہیں، ص ۲۴، ۲۵۔

۱۴۔ امام شافعی۔ الرسالہ، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۷۰۔

۱۵۔ ایضاً ص ۶۶۔

۱۶۔ ایضاً ص ۶۶۔

۱۷۔ ایضاً ص ۷۰، نیز کتاب الام محولہ بالا ایڈیشن ج ۷، ص ۸۵۔

۱۸۔ امام شافعی، کتاب الاُم، محولہ بالا ایڈیشن ج ۷، ص ۲۷۳، ۲۷۵۔ حضرت معاذ بن جبل کی حدیث محدثین کے درمیان خود زیرِ بحث رہی ہے۔ ذیل میں ہم اس کی مختصر تخریج اور بعض محدثین کے نظریات پیش کرتے ہیں:۔

۱۔ سنن ابی داؤد۔ باب اجتہاد الرائے فی القضاء۔

۲۔ جامع الترمذی۔ باب ماجاء فی القاضی کیف یقضی۔ امام ترمذی نے اس کی سند کے بارے میں یہ کہا ہے کہ ہمیں صرف یہ اسی ایک سند سے پہنچی ہے، اور وہ بھی متصل نہیں ہے۔

۳۔ ابن سعد، الطبقات الکبری، بیروت، ۱۳۷۷ھ۔ ج ۳، ص ۵۸۴۔

۴ - مسند احمد بن حنبل، مطبوعہ قاہرہ (قدیم ایڈیشن) ج ۵، ص ۲۳۰ -

۵ - ابن ماجہ نے اس حدیث کو دوسرے الفاظ میں بیان کیا ہے، جو مشہور متن سے مختلف ہیں۔ اس متن کو ہم یہاں نقل کرتے ہیں:۔ قال معاذ: لما بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الیمن، قال: لا تقضین ولا تفصلن الا بما تعلم، وان اشکل علیك أمر فقف حتی تبینہ، او تکتب الی فیہ - اس کے بارے میں حافظ ابن قیم کہتے ہیں:۔ وھذا اجود اسنادا من الاول، ولا ذکر فیہ للرای۔ اس حدیث کی اسناد پہلی حدیث کی اسناد سے زیادہ جید ہے۔ اور اس میں رائے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ (ابن قیم، تہذیب، شرح سنن ابی داؤد، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۴۹ء، ج ۵، ص ۲۱۲) - امام بخاری و مسلم نے اپنی صحیح میں حضرت معاذ بن جبل کو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ھدایات دی ہیں ان کو نقل کیا ہے، لیکن اجتہاد الرائے وغیرہ کا ذکر نہیں ہے۔ ممکن ہے ان حضرات نے اختصار سے کام لیا ہو۔

۶ - ابن حزم نے اس حدیث پر داخلی و خارجی اعتراضات کئے ہیں، اور اس کو موضوع بتایا ہے۔ (ابن حزم۔ الاحکام فی اصول الاحکام، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۴۷ھ، ج ۶۔ ص ۳۵)۔

اس حدیث پر ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب کے مشاہدات بھی قابل غور ہیں:۔

(F. RAHMAN, REVIEW ON KEMAL A. FFRUKI ISLAMIC JURISJRU-DENCE, ISLAMIC STUDIES, VOL. II, NO. 2, JUNE, 1963, P.P. 288—89, UNDER BOOK REVIEWS)

۱۹ - امام شافعی، کتاب الام، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۷، ص ۲۷۱ ۰ ۲۷۴ - نیز ملاحظہ ہو اختلاف الحدیث (برحاشیہ کتاب الام ج ۷)، ص ۱۴۸ -

۲۰ - امام شافعی، کتاب الام، ج ۷، ص ۲۷۲ - نیز ملاحظہ ہو رسالہ شافعی، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۶۹ - قیاس و اجتہاد کے بارے میں امام شافعی کے نظریات ان کی تصانیف میں یکجا موجود نہیں ہیں۔ اگر ان کی تصانیف کو غور سے پڑھا جائے تو "امام شافعی اور قیاس" تحقیق کا ایک موضوع بن سکتا ہے۔

اُصول فقہ اور امام شافعیؒ

مولانا احمد حسن، ریسرچ فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی

(۴)

امام شافعیؒ قیاس پر تو اس لئے زور دیتے ہیں کہ اس کی بنیاد ہی ان کے خیال میں قرآن، سُنت یا اجماع پر ہوتی ہے، لیکن استحسان کی وہ سختی سے تردید کرتے ہیں، کیوں کہ وہ اس کو بے بنیاد (بلا اصل) سمجھتے ہیں۔ استحسان ان کی نظر میں آزاد رائے اور شخصی موضوعی فیصلہ ہے، وہ صرف قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے استدلال کو درست سمجھتے ہیں، ان کے نزدیک استحسان کا قیاس کی طرح قرآن مجید سے وجوب نہیں نکلتا، اور نہ یہ ادلّہ اربعہ میں داخل ہے (۱)۔ ان کے خیال میں استحسان سے استدلال کی صورت میں ایک فقیہہ ادلّہ اربعہ کو چھوڑ کر محض اپنی شخصی رائے پر عمل کرتا ہے۔ استحسان کو شخصی و آزاد رائے کا نام دے کر وہ اس کو اپنے اعتراضات کا نشانہ بناتے ہیں، کبھی اس کو تلذذ کہتے ہیں (۲) اور کبھی اس کو دین میں نئی شریعت گڑھنے کے مترادف بتاتے ہیں (۳)۔ استحسان کی تردید میں جو متعدد دلیلیں دیتے ہیں، ذیل میں ہم ان کا تجزیہ کرتے ہیں:

اُن کا خیال ہے کہ انسان کو زندگی کے ہر شعبہ کے بارے میں احکام دیئے گئے ہیں اور اس کو یوں ہی بیکار نہیں چھوڑا گیا۔ اس سلسلہ میں وہ قرآن مجید کی یہ آیت پیش کرتے ہیں:۔

أیحسب الانسان أن یترک سُدیً (۴)۔ کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ اس کو مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔ اس کی تفسیر میں وہ فرماتے ہیں کہ سدیً اس شخص کو کہتے ہیں، جسے نہ کوئی حکم دیا گیا ہو اور نہ کسی چیز سے منع کیا گیا ہو۔ اس سلسلہ میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی احادیث پیش کرتے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے جن چیزوں کا حکم دیا ہے اور جن باتوں سے منع کیا ہے، آپ نے ان سب کو لوگوں تک پہنچا دیا ہے۔ یہ دو دلیلیں قرآن و سنت سے استدلال کی

تائید میں تھیں۔ اجماع کے لیے وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی وہ احادیث پیش کرتے ہیں جن میں آپ نے جماعت کے پیچھے چلنے کا حکم دیا ہے، اس سے وہ یہ بات نکالتے ہیں کہ اُمت کا جس رائے پر اتفاق ہو، اس کا اتباع کرنا چاہیئے۔ قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت اور احادیث سے وہ یہ نتیجہ بھی اخذ کرتے ہیں کہ انسان کو دنیا میں بلا ھدایت نہیں چھوڑا گیا۔ زندگی میں جن مسائل سے انسان دوچار ہوتا ہے، اس کے بارے میں کتاب اللہ میں مفصل یا مجمل (نصاً وجملۃً) احکام موجود ہیں۔ اس لئے ان کے خیال میں کوئی اجتہاد بغیر نص یا قیاس کے درست نہیں ہو سکتا، چنانچہ قرآن مجید میں یا تو واضح طور پر کوئی حکم موجود ہوگا یا پھر قیاس سے دلالۃً اس کو استنباط کریں گے۔ اس کے علاوہ جو طریقہ بھی اجتہاد کا ہوگا وہ صحیح نہیں (۵)۔ استحسان چونکہ ادلۂ اربعہ میں داخل نہیں، اس لئے ان کے نزدیک اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

وہ استحسان کی تردید میں بار بار قرآن مجید کی اُس آیت کو پیش کرتے ہیں، جس میں مسلمانوں کو قبلہ کی طرف رُخ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس آیت سے وہ قیاس کی شرعی حجیت اور استحسان کی ممانعت ثابت کرتے ہیں۔ قیاس کی حجیت پر ہم گذشتہ اوراق میں تفصیل سے روشنی ڈال چکے ہیں۔ استحسان کی ممانعت میں وہ یہ فرماتے ہیں کہ قبلہ کی طرف رُخ کرنے کے لیئے دلائل و علامات تلاش کرنا ضروری ہیں، اپنی مرضی اور خواہشِ نفس سے جس طرف چاہیں رُخ کر لیں، اس کی اس آیت سے ممانعت نکلتی ہے (۶)۔

ان کا خیال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان معاملات میں استحسان سے کام نہیں لیا، جن کے بارے میں آپ پر کوئی وحی نازل نہیں ہوئی تھی۔ اس سلسلہ میں وہ قرآن مجید سے تین مثالیں پیش کرتے ہیں۔ اصحاب کہف کے بارے میں آپ سے سوال، مسئلہ ظہار اور مسئلہ قذف کے بارے میں لوگوں کا آپ سے دریافت کرنا۔ ان تینوں موقعوں پر امام شافعی فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی رائے سے فیصلہ نہیں فرمایا بلکہ وحی کا انتظار فرمایا (۷)۔ اس لئے ان کے خیال میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے استحسان جائز نہیں تھا تو وہ دوسروں کے لئے کیسے ہو سکتا ہے۔

استحسان کی تردید میں وہ ایک دلیل یہ دیتے ہیں کہ اگر ایک حاکم یا مفتی کسی مسئلہ میں استحسان سے کام لیتا ہے، اور قیاس و نص کو چھوڑ دیتا ہے، تو دوسرا حاکم یا مفتی دوسرے مقام پر یا اسی جگہ ایسا ہی کر سکتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا ایک ہی مقام پر ایک ہی مسئلہ میں مختلف لوگ مختلف فیصلے کریں گے (۸)۔

تعجب ہے امام شافعی استحسان سے استدلال کی صورت میں تو انتشار سے اتنے خوف زدہ ہیں

لیکن قیاس و اجتہاد کی صورت میں، جن کی وہ شدت سے حمایت کرتے ہیں، انہیں اختلاف رائے کا وہم بھی نہیں گذرتا۔ حالاں کہ اجتہاد الخاصہ کی صورت میں وہ خود مختلف مجتہدوں کو اپنی اپنی رائے پر عمل کرنے کی تاکید کرتے ہیں، نیز اجماع الخاصہ کا انکار کر کے وہ خود مستقل اختلاف رائے اور ایک مسئلہ میں مختلف فیصلے کرنے کی دعوت دے رہے ہیں۔ استحسان کی تردید میں یہ دلیل پیش کر کے امام شافعی درحقیقت اپنے اقوال میں تضاد پیدا کرتے ہیں۔

استحسان کے خلاف امام شافعی ایک اور منطقی دلیل پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ وہ عقل پرست (اہل العقول والآداب) جو علماء، قرآن و سنت سے عقل و ذہانت میں کہیں بڑھ چڑھ کر ہیں، جب ان کو محض عقل کی بنیاد پر مسائل حل کرنے کی اجازت نہیں ہے تو علماء کو کیسے ہو سکتی ہے، جو کہ عقل میں ان سے کم تر ہیں؟۔ اس پر اُن کا مناظر اُن سے کہتا ہے کہ چوں کہ عقل پرستوں کو اصول (نظائر) سے واقفیت نہیں ہوتی، اس لئے ان کو اس کی اجازت نہیں ہے، لیکن علماء تو اصول سے واقف ہوتے ہیں۔ اس لئے وہ عقل سے مسائل حل کر سکتے ہیں۔ امام شافعی اس کو یہ الزامی جواب دیتے ہیں کہ علماء کے اصول سے واقف ہونے کا تقاضا کیا ہے — آیا وہ قیاس سے کام لیں یا اس کو ترک کر دیں؟۔ اگر علماء اپنے علم کے باوجود قیاس کو چھوڑ کر محض عقل سے کام لینے کے مجاز ہیں تو عقل پرستوں کو ان سے زیادہ اجازت ہونی چاہیئے۔ بلکہ اگر عقل پرست اپنی عقل سے کام لے کر کسی مسئلہ میں صحیح نتیجہ پر پہنچتے ہیں تو وہ ستائش کے مستحق ہیں، کیوں کہ ان کے پاس اصول کا علم نہیں ہے۔ وہ قیاس کو چھوڑنے پر علماء سے زیادہ مورد الزام نہیں بن سکتے، کیونکہ علماء اصول سے واقف ہوتے ہیں، اور وہ واقف نہیں ہوتے۔ اس سے امام شافعی یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر علماء صرف عقل سے کام لیں گے تو قیاس سے کام نہ لینے کی صورت میں ان میں اور عقل پرستوں میں کوئی فرق نہیں رہتا (۹)۔ امام شافعی کی اس دلیل کے خلاف یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ جو شخص اصول (نظائر) سے واقف ہوگا، وہ مسائل حل کرتے وقت ان کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ نیز جو شخص اصل سے بھی واقف ہو اور اپنی عقل کی روشنی میں عام مصلحت، مسئلہ کی روح اور مقصد کو بھی سمجھتا ہو، وہ اس شخص سے بہتر اجتہاد کر سکتا ہے جو خالص عقل کو بنیاد بنا رہا ہو۔ اصول و عقل دونوں سے کام لینے والا اور محض عقل سے کام لینے والا کیا دونوں برابر ہو سکتے ہیں؟۔

یہ بات ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ امام شافعی صرف قرآن و سنت کی بنیاد پر اجتہاد کے قائل ہیں، اور

حضرت معاذ بن جبل کی مشہور حدیث سے وہ یہ استدلال کرتے ہیں کہ لوگوں کو قرآن و سنت کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے، نہ کہ اپنی شخصی رائے پر عمل کرنے کا۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ جو شخص قرآن و سنت کی نصوص کو چھوڑ کر محض استحسان (شخصی رائے) کی بنیاد پر کسی مسئلہ میں فیصلہ کرتا ہے، تو وہ گویا شخصی رائے کو قرآن و سنت کے مقابلہ میں لا کھڑا کرتا ہے۔ اور اُسے وہ قرآن و سنت کے مقابلہ میں ایک تیسرا ماخذ سمجھتا ہے۔ یعنی اس کے نزدیک قرآن و سنت کی اتباع کی طرح شخصی رائے کی اتباع کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ حالاں کہ یہ قرآن کے سراسر خلاف ہے۔ قرآن تو محض خدا اور رسول کی متابعت کا حکم دیتا ہے (نہ کہ رائے کی اتباع کا) (۱۰)۔ اس طرح امام شافعی قرآن سے استحسان کی شرعی حجیت کی تردید کرتے ہیں۔

امام شافعی کے مخالفین استحسان کی شرعی حجیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے عمل سے ثابت کرتے ہیں۔ امام شافعی نے ان کے دلائل بیان کر کے ایک ایک کی تردید کی ہے۔ مثلاً استحسان کے حامی اس کی تائید میں ایک دلیل یہ دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذ کو بنو قریظہ کا فیصلہ کرنے کا حکم دیا تھا۔ انہوں نے اپنی رائے سے فیصلہ کیا جو خدا کے حکم کے بالکل موافق تھا۔ اس لئے استحسان کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔ دوسری دلیل وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کچھ صحابہ سفر میں تھے۔ ایک مچھلی اُن کو سمندر کے کنارے پر ملی۔ اس کو انھوں نے خود بھی کھایا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بھی اُسے لائے اور آپ نے بھی اس میں سے تناول فرمایا۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ وہ مچھلی جسے سمندر نے باہر پھینک دیا ہو، اُس کے کھانے کا حکم نہ تو قرآن میں موجود تھا اور نہ سُنت میں۔ صحابہ نے اپنی رائے سے اس کو کھایا۔ اور ان کی یہ رائے درست نکلی۔ تیسری دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ میں تبلیغ کے سلسلہ میں صحابہ کے وفود بھیجتے تھے اور ان لوگوں کو یہ حکم دیتے تھے کہ وہ وفود کے امراء کی اطاعت کریں جب تک وہ خدا کے حکم کے خلاف کوئی حکم نہ دیں۔ لیکن بعض امراء نے اپنے ماموریں کو ایسے احکام بھی دیئے جو خدا کے حکم کے خلاف تھے۔ مثلاً ایک صاحب نے اپنے ماموریں کو آگ میں کود جانے کا حکم دے دیا۔ اس واقعہ سے وہ استدلال کرتے ہیں کہ ان امراء نے اپنی رائے کی بنیاد پر حکم دیا، اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں آنے کے بعد آپ نے اس کو رد فرما دیا۔ رائے سے فیصلہ بہرحال اس دور میں موجود تھا (۱۱)۔

امام شافعی ان میں سے ہر دلیل کو رد کرتے ہیں۔ پہلی دلیل کے بارے میں وہ یہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذ کے فیصلہ کو اس لئے نافذ فرما دیا تھا کہ وہ صحیح تھا۔ کیوں کہ کبھی رائے، بصیرت اور فہم رکھنے والے آدمی کا فیصلہ جو محض رائے پر مبنی ہو، درست ہوتا ہے، اور کبھی غلط۔ لیکن لوگوں کو ایسے شخص کی رائے پر عمل کرنے کا حکم نہیں دیا گیا جس کی صحت مشکوک ہو۔ اس کے برعکس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت خدا کی طرف سے کی جاتی تھی، اس لئے آپؐ کے فیصلہ میں غلطی کا امکان نہیں تھا۔ جو شخص ایک ایسے آدمی کی اتباع کرنے کے لئے لوگوں سے کہتا ہے جو اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہو، وہ درحقیقت ایسے آدمی کے پیچھے چلنے کے لئے کہہ رہا ہے جس کا فیصلہ صحیح بھی ہو سکتا ہے، اور غلط بھی۔ نیز وہ اس شخص کو ایک نبی کی جگہ لانا چاہتا ہے جس کی اتباع فرض کی گئی ہے۔ دوسری دلیل کا وہ یہ جواب دیتے ہیں کہ صحابہ کرام نے محض ضرورت کی وجہ سے مچھلی کھائی تھی۔ ورنہ ان کو خود یہ یقین نہیں تھا کہ ان کا یہ فعل جائز ہے۔ اس وجہ سے انہوں نے واپس آنے پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں استصواب کیا۔ تیسری دلیل کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ یہ دلیل خود شخصی رائے کے استعمال کی مخالفت میں ہے نہ کہ موافقت میں۔ اس لئے اس سے استحسان کو کیسے ثابت کیا جا سکتا ہے؟ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو یہ حکم دیا تھا کہ وہ اس وقت تک امراء کی فرماں برداری کریں جب تک وہ خدا کا حکم مان رہے ہوں۔ بعد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس فعل کو جو انھوں نے اپنی رائے سے کیا تھا، رد فرما دیا تھا (۱۲)۔

استحسان کی تردید میں امام شافعی کے دلائل سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بارے میں غلط فہمی کا شکار تھے۔ قدیم مکاتبِ فقہ کے یہاں استحسان کی کیا حقیقت تھی، اور اس کا کیسے استعمال ہوتا تھا، ہم تفصیل سے اپنے مقالہ "صدر اسلام میں اجتہاد" میں اسے بتلا چکے ہیں (۱۳)۔ استحسان کی جتنی مثالیں بھی ان کے یہاں ملتی ہیں، ان میں سے ایک سے بھی یہ پتہ نہیں چلتا کہ استحسان کی بنیاد اوہام، ہوائے نفس اور بے دلیل و آزاد رائے تھی۔ اگر استحسان میں ہوائے نفس داخل ہو سکتی ہے تو قیاس بھی اس سے نہیں بچ سکتا، کیوں کہ جس اصل میں علت مذکور نہیں ہوتی، وہاں فقیہہ کو اپنی رائے سے ہی علت کا استنباط اور تعین کرنا پڑتا ہے۔ اس لئے قیاس میں بھی موضوعی تفکیر کے ایسے ہی قوی امکانات موجود ہیں، جیسے استحسان اور آزاد رائے میں۔ مذکورہ بالا دلائل میں سے صحابہ کے مچھلی کھانے والی دلیل کا امام شافعی یہ جواب دیتے ہیں کہ انہوں نے ایسا محض ضرورت کی بنا پر کیا تھا، حالاں کہ ان کے پاس

اس کی کوئی دلیل موجود نہیں تھی۔ تعجب ہے امام شافعی ضرورت کی اہمیت کو تو مانتے ہیں، لیکن اصول استحسان کو نہیں مانتے۔ اصول استحسان کا محور ضرورت، وقتی مصالح، اور مسئلہ کے کوائف دپس منظر ہوتا ہے جس کی بنیاد پر فیصلہ کیا جاتا ہے۔ متاخرین فقہاء نے تو استحسان کو قیاس خفی کہہ کر امام شافعی کے تردیدی دلائل کی ساری عمارت ہی ڈھادی ہے۔ امام شافعی کا قدیم مکاتب فقہ پر یہ الزام بھی صحیح نہیں ہے کہ ان کا استحسان خالص عقل اور وہم پر مبنی ہوتا تھا، اور قرآن وسنت سے اس کی کوئی دلیل نہیں لائی جاتی تھی۔ قدیم مکاتبِ فقہ کے ہاں استحسان کی بہت کم مثالیں ایسی ملتی ہیں جن کی بنیاد صرف رائے پر ہو، اور نص سے اس کی کوئی دلیل نہ دی جاسکتی ہو۔ امام شافعی شرعی استدلال کے لیے اگر اصل پر سارا زور صرف کرتے ہیں تو ان کی یہ بات بھی استحسان میں پائی جاتی ہے۔ قیاس و استحسان میں صرف اتنا فرق ہے کہ قیاس میں علت ظاہر ہوتی ہے، اور استحسان میں مخفی۔ استحسان کی صورت میں قیاس اور عام قواعد سے انحراف کی وجہ اور بنیاد ظاہر اور کھلی نہیں ہوتی۔ استحسان کی اصل بادی النظر میں سمجھ میں نہیں آتی، اس لئے اس پر ہوائے نفس اور شخصی رائے کا الزام لگایا جاتا ہے، ورنہ امام شافعی جس اصل و دلیل کو اتنی اہمیت دے رہے ہیں، وہ بھی فقیہہ کے ذہن میں ہوتی ہے، نیز جس بنیاد پر استحسان کیا جاتا ہے، اس کو اصول شریعت میں کسی بھی اصل سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ استحسان کی بنیاد پر اخذ کئے ہوئے فیصلے کا قرآن وسنت کی روح اور ان کے منشا کے موافق ہونا ہی استحسان کے لئے اصل و دلیل ہیں۔

امام شافعی نے اپنی تصانیف میں بعض مسائل سے متعلق خود بھی استحسان اور استحباب کے الفاظ استعمال کئے ہیں (۱۴)۔ لیکن ان کا استعمال اور مفہوم فنی سے زیادہ لغوی ہے۔ مسئلہ عرایا کے سلسلہ میں امام شافعی خود بھی ایک حدیث کی بنیاد پر قیاس کو ترک کر کے استحسان پر عمل کرتے ہیں، کیوں کہ عریہ مزابنہ میں داخل ہے جس کی ممانعت حدیث سے ثابت ہے (۱۵)۔ یہ درست ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعی لفظ استحسان استعمال نہیں کرتے، لیکن اس سلسلے میں جو اصول اور طریقۂ کار وہ اختیار کرتے ہیں، وہ عراقی استحسان کے مشابہ ہے۔ ہم اپنے مقالہ "صدر اسلام میں اجتہاد" میں استحسان پر بحث کرتے ہوئے یہ بتلاچکے ہیں کہ اہلِ عراق حدیث کی بنیاد پر استثنا کو بھی استحسان کہتے ہیں جس پر امام شافعی کا خود عمل ہے۔ اس لئے امام شافعی کے اصول استحسان پر اعتراضات درست معلوم نہیں ہوتے۔

اب ہم اجماع (۱۶) کے بارے میں امام شافعی کے نظریہ پر گفتگو کرتے ہیں۔ امام شافعی نے اپنی تصانیف میں مختلف مقامات پر علم کی دو قسمیں بتلائی ہیں، علم العامہ اور علم الخاصہ، علم العامہ سے مراد وہ امور ہیں جن کو ہر عاقل و بالغ مسلمان جانتا ہے، کیوں کہ اسلام میں علم کی یہ قسم بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کی مثال میں وہ فرائض اور محرمات کو پیش کرتے ہیں۔ مثلاً پانچ نمازیں، رمضان کے روزے، حج اور زکوٰۃ کی فرضیت سے ہر شخص واقف ہے، اسی طرح زنا، قتل نفس، چوری اور شراب خوری کی حرمت کو ہر آدمی جانتا ہے۔ قرآن مجید نے ان فرائض و محرمات کو نہایت وضاحت سے بیان کیا ہے، اور سارے کے سارے مسلمان اس سے خوب باخبر ہیں۔ بعد کی نسلوں نے پہلی نسلوں سے عمومی طور پر (عامۃ من عامۃ) اس علم کو حاصل کیا، اور پہلے لوگوں نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کیا۔ ان امور کی فرضیت و حرمت، اور اس علم کی تواتر کے ساتھ نقل و روایت میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ علم کی یہی وہ قسم ہے جس کی نقل اور تعبیر میں غلطی کا امکان نہیں ہے، اسی لئے اس میں اختلاف رائے کی اجازت نہیں دی گئی۔ علم الخاصہ سے مراد فروع و جزئیات کا علم ہے۔ جس کو فروع الفرائض کہتے ہیں۔ قرآن مجید یا سنت میں یہ علم مفصل اور واضح طور پر موجود نہیں ہے۔ یہ علم اگرچہ سنت (حدیث) میں موجود ہے، لیکن اس علم کی روایت افراد کے ذریعہ (اخبار الخاصۃ) ہوتی ہے، نہ کہ تواتر اور عام لوگوں سے (اخبار العامۃ)۔ علم کی اس نوع میں مختلف تعبیرات کی گنجائش ہے، اور اس علم کو قیاس کے ذریعہ بھی حاصل کیا جاتا ہے۔ امام شافعی کے خیال میں اس علم کا حاصل کرنا نہ عام لوگوں پر فرض ہے، اور نہ تمام عالموں پر۔ صرف عالموں کی اتنی تعداد پر اس کا حصول ضروری ہے جو امت کے لئے کافی ہو سکیں (من فیہ الکفایۃ) (۱۷)۔ امام شافعی کے نزدیک اجماع صرف علم العامہ میں ممکن ہے نہ کہ علم الخاصہ میں۔ اپنے اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے انہوں نے متعدد دلائل پیش کئے ہیں، جن کا ہم ذیل میں تجزیہ کرتے ہیں۔

ان کا خیال ہے کہ علم العامہ اور علم الخاصہ کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ علم العامہ ہر شخص کو حاصل ہے، اور کوئی شخص بھی اس میں شبہ نہیں کر سکتا۔ اس کی مثال میں وہ نمازوں کی تعداد اور ظہر کے فرضوں کی تعداد پیش کرتے ہیں (۱۸)۔ دوسرے الفاظ میں ان کا مقصد یہ ہے کہ یہ ہر شخص جانتا ہے کہ نمازوں کی تعداد پانچ ہے، اور ظہر کے فرض چار ہوتے ہیں۔ اس میں کسی کو بھی شک نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی ایسے امور میں اجماع کے قائل ہیں جن میں کوئی اختلاف اور شک و شبہ کی گنجائش نہ ہو۔

امام شافعی کا مناظر اُن سے سوال کرتا ہے کہ جس مسئلہ میں کتاب و سنت کی کوئی نص نہ ہو کیا اس میں وہ اجماع کو تسلیم کریں گے، کیوں کہ ان کے مخالفین (امام شافعی کے) کا یہ خیال ہے کہ اجماع صرف ثابت شدہ سنت پر ہی ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کو روایت نہ کیا ہو۔ امام شافعی اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اجماع امت کی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ جس چیز پر اجماع بتلایا جاتا ہو اور یہ بھی کہا جاتا ہو کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے تو ہم ان کی اس بات کو جوں کا توں مان لیں گے۔ دوسرے یہ کہ کسی چیز پر اجماع تو ہو لیکن اس کی روایت کا ذکر نہ ہو، تو اس میں یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہ ہو۔ اس لئے ہم اس کو آپ کی طرف سے منقول نہیں مان سکتے۔ کیوں کہ آپ سے نقل کو ماننے کے لئے سماع ضروری ہے۔ اگر کوئی شخص محض اپنے وہم سے اس کو منقول بتائے تو اس میں یہ بھی امکان ہے کہ جو بات وہ کہہ رہا ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ فرمائی ہو۔ بہرحال جس چیز پر عام لوگوں کا اجماع ہو، اس کو امام شافعی صرف اتباعاً (عام لوگوں کی نقل کے اعتبار پر) مانتے ہیں۔ اس کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنتیں پوری اُمت سے (عن عامتھم) نہیں چھوٹ سکتیں۔ افراد سے چھوٹ سکتی ہیں۔ نیز اس کی دلیل میں وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اُمت مجموعی طور پر ایسی بات پر متفق نہیں ہو سکتی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنت کے خلاف ہو، یا خطا و گمراہی ہو۔ اس کے بعد امام شافعی اجماع امت کی شرعی حجیت ثابت کرنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حدیثیں پیش کرتے ہیں:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

نضر اللہ عبدا سمع مقالتی فحفظها ووعاها واداها، فرب حامل فقه غیر فقیه الی من هو افقه منه، ثلاث لا یغل علیهن قلب مسلم: اخلاص العمل لله، والنصیحة للمسلمین، ولزوم جماعتهم، فان دعوتهم تحیط من ورائهم۔

(خدا اس بندے کو سرسبز و شاداب رکھے جو میری بات کو سُنے، اس کو یاد کرے، اس کو محفوظ رکھے اور پھر اس کو پہنچا دے، کیوں کہ بعض اوقات دینی مسائل کو یاد رکھنے والا خود فقیہ نہیں ہوتا، اور وہ اس مسئلہ کو ایسے شخص کو پہنچا دیتا ہے جو اس سے زیادہ سمجھ دار ہوتا ہے۔ تین چیزیں ہیں جن کی طرف سے مسلمان کے دل میں کینہ نہیں ہونا چاہیئے: خدا کے لئے عمل، مسلمانوں کے ساتھ خیر خواہی، اور ان کی جماعت کے ساتھ ہونا۔ کیوں کہ ان کی دعوت ان کی حفاظت کرتی ہے۔)

دوسری حدیث یہ پیش کرتے ہیں :۔

ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ قام بالجابیۃ خطیباً فقال : ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قام فینا کقیامی فیکم، فقال : اکرموا اصحابی، ثم الذین یلونہم، ثم الذین یلونہم، ثم یظہر الکذب حتی أن الرجل یحلف ولا یستحلف ویشہد ولا یستشہد، الا فمن سرہ أن یسکن بحبوحۃ الجنۃ فلیلزم الجماعہ، فان الشیطان مع الفذ، وھو من الاثنین ابعد۔

(جابیہ کے مقام پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کو خطاب کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان ایسے ہی کھڑے ہوتے جیسے میں تمہارے درمیان کھڑا ہوں۔ آپ نے فرمایا، میرے صحابہ کی عزت کرو، پھر ان کی جو ان سے متصل ہوں، پھر ان کی جو ان سے متصل ہوں۔ اس کے بعد جھوٹ غالب ہو جائے گا (اس دور میں) ایک شخص خود قسم کھائے گا حالاں کہ اس سے قسم نہیں لی جائے گی، اور وہ گواہی دے گا حالاں کہ اس سے گواہی نہیں مانگی جائے گی۔ جو شخص اس سے خوش ہو کہ وہ جنت کے کشادہ مکانوں میں رہے اس کو چاہیئے کہ وہ جماعت کے ساتھ رہے، کیوں کہ شیطان اکیلے کے ساتھ ہوتا ہے۔ وہ دو سے دور بھاگتا ہے) (۱۹)۔ ان احادیث سے امام شافعی یہ استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت کے پیچھے چلنے کا حکم دیا ہے۔ اور اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اُمت کا جس چیز پر اتفاق ہو جائے، اس کا اتباع کرنا چاہیئے، اس سے محض ظاہری وجسمانی اتباع مراد نہیں ہے، کیوں کہ اس کا کوئی مقصد ہی نہیں ہو سکتا۔ ان کے نزدیک جماعت کے متفق علیہ فیصلہ کی اتباع حقیقت میں جماعت کی اتباع ہے۔ اس طرح جو شخص جماعت کے متفق علیہ فیصلہ کے خلاف عمل کرتا ہے وہ جماعت کی مخالفت کرتا ہے۔ ان کے خیال میں جماعت سے علیحدگی میں خطاء کا امکان ہے، لیکن پوری اُمت قرآن وسنت کے معنی سمجھنے اور قیاس سے استنباط میں غلطی نہیں کر سکتی (۲۰)۔

اجماع اُمت کے اثبات میں امام شافعی نے مذکورہ بالا دلائل پیش کئے ہیں لیکن یہ بات تعجب خیز ہے کہ امام شافعی اجماع کی شرعی حجیت ثابت کرنے کے لئے صرف احادیث پیش کرتے ہیں، یا عقلی دلیلیں دیتے ہیں، لیکن قرآن مجید کی کسی آیت سے استدلال نہیں کرتے (۲۱)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کے اثبات میں قرآن مجید کی آیات امام شافعی کے بعد ہی پیش کی گئی ہیں، امام شافعی جن احادیث سے اجماع

پر استدلال کرتے ہیں، وہ اس فنی اجماع کی طرف اشارہ نہیں کرتیں جو اصولِ فقہ میں مانا جاتا ہے۔ جیسے قرآن مجید کی متعدد آیات سے مسلمانوں کے اتحاد اور اُمت کے استحکام پر روشنی پڑتی ہے، اسی طرح یہ احادیث بھی اُسی اتحاد کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ چناں چہ اس اجماع کا اثبات ان احادیث سے اس لئے بھی نہیں کیا جا سکتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس کی ضرورت نہیں تھی۔ اجماع کا تصور درحقیقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اجتماعی وسیاسی ضرورت کی بنا پر وجود میں آیا۔ بعد میں فقہاء اور علمائے اصول نے اس کو قرآن مجید اور حدیث سے ثابت کرنے کی کوشش کی۔ ہمارا یہ خیال اس لئے بھی قرین قیاس ہے کہ امام شافعی کے دَور تک اجماع کی حجیت میں قرآن مجید کی کوئی آیت پیش نہیں کی گئی، بلکہ اسے احادیث سے ہی ثابت کیا گیا۔ اس طرح اس بارے میں امام محمد بن الحسن شیبانی (۲۲) اور امام شافعی نے جو احادیث پیش کیں، وہ مختلف تھیں۔ امام محمد جس حدیث سے اجماع پر استدلال کرتے ہیں اس سے امام شافعی واقف نظر نہیں آتے، اور امام شافعی جن احادیث کو اس سلسلہ میں پیش کرتے ہیں امام محمد ان سے باخبر نہیں ہیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ احادیث اس دَور میں اجماع کے ضمن میں عام طور پر پیش نہیں کی جاتی تھیں، بلکہ جس حدیث سے بھی اس قسم کا اشارہ نکلتا ہو، ہر فقیہ اُس سے استدلال کرتا تھا۔ غرض پہلی دوسری صدی میں اجماع کی حجیت کے بارے میں اُمت کا کسی ایک حدیث پر اتفاق نہیں تھا، جسے یہ کہہ سکیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اجماع کی حجیت کے لئے خاص طور پر فرمایا تھا۔

امام شافعی نے اجماع کی حجیت کے سلسلہ میں جو احادیث پیش کی ہیں، ان میں دوسری حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اجماع کو صرف قرون ثلثہ تک محدود سمجھتے تھے۔ اجماع سلف (قرون ثلثہ) کا یہ تصور سب سے پہلے ہمیں امام شافعی کے یہاں ملتا ہے۔ اس کے برعکس اس ضمن میں امام محمد بن الحسن الشیبانی جو حدیث پیش کرتے ہیں اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اجماع کسی خاص زمانہ کے ساتھ خاص تھا۔

امام محمد چونکہ اس پر کوئی رائے زنی نہیں کرتے اس لئے اس معاملے میں ان کے نقطۂ نظر کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ امام شافعی اس سلسلہ میں جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں اُسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی کہا جا سکتا ہے نہ کہ قرون ثلثہ کے بعد آپ کی لوگوں کے عمل کی مذمت۔ اور یہ کہ اس دَور کا اجماع آپ کے نزدیک درست نہیں تھا۔ تیسری صدی ہجری میں، ہمیں اجماع کے سلسلہ میں یہ مشہور حدیث ملتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری اُمت گمراہی پر متفق نہیں

ہو سکتی۔ اس حدیث سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں بھی اُمت گمراہی و ضلال پر متفق نہیں ہو سکتی، نہ کہ صرف قرون ثلثہ میں۔ چناں چہ اجماع کو قرونِ ثلثہ تک محدود کرنا اس مشہور حدیث کے خلاف پڑتا ہے۔ ہمارا اپنا خیال یہ ہے کہ اجماع کی تائید میں جو بھی احادیث پیش کی جاتی ہیں ان کا اصولِ اجماع سے سرے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ ان سے تو اُمت کا عمومی اتحاد اور استحکام نکلتا ہے۔ اجماع کی تائید تو فقہاء ہی ان سے نکالتے ہیں۔

یہاں تک ہم نے اجماع العامہ (اجماع اُمت) کے بارے میں امام شافعی کا نقطۂ نظر پیش کیا تھا، اب ہم اجماع الخاصہ کے بارے میں اُن کی رائے پر بحث کرتے ہیں۔ امام شافعی اجماع الخاصہ کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس کے خلاف انہوں نے بہت سے دلائل پیش کیے ہیں۔ ان کا ہم ذیل میں تجزیہ کرتے ہیں،

امام شافعی کے مخالف کا خیال ہے کہ علم العامہ اور علم الخاصہ دونوں میں ہی یقینی علم موجود ہے۔ لیکن امام شافعی اس نظریہ کی مخالفت کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ یقینی علم (احاطہ) صرف علم العامہ میں ہے۔ علم الخاصہ یقینی نہیں ہو سکتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں نے ان امور میں جن میں قرآن مجید نے واضح احکام نہیں دیئے تھے، قیاس سے کام لے کر نتائج اخذ کیے۔ اس لیے ان میں اختلاف رائے ضروری تھا۔ قیاس کے ذریعہ استنباط کی صورت میں غلطی کا امکان ہے۔ چوں کہ علم الخاصہ کی بنیاد رائے و قیاس پر ہوتی ہے، اس لیے اس میں یقینی علم (احاطہ) نہیں ہو سکتا۔ (۲۳) (مسلسل)

حواشی و حوالجات

۱۔ امام شافعی۔ کتاب الاُم۔ مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۲۴ھ۔ ج ۷، ص ۲۷۲۔

۲۔ امام شافعی۔ الرسالہ، مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۲۱ھ۔ ص ۷۰۔ وانما الاستحسان تلذذ۔

۳۔ امام شافعی۔ کتاب الاُم۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۶۔ ص ۲۰۷۔

.....لانہ اذا اجاز لنفسہ استحسنت اجاز لنفسہ ان یشرع فی الدین۔

۴۔ سورۃ القیامۃ: ۳۶۔

۵۔ امام شافعی۔ کتاب الام محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۷۔ ص ۲۷۱۔

۶۔ ایضاً ص ۲۷۲۔ انما یامرھم بتولیۃ وجوھھم شطرہ بطلب الدلائل علیہ لا بد

استحسنوا ولا بما سنخ فی قلوبھم ولا خطر علی اوھامھم بلا دلالۃ ۔

۷۔ ایضاً ۔ ص ۲۷۱ ۔ (۸) ۔ ایضاً ۔ ص ۲۷۳ ۔ (۹) ۔ ایضاً ۔ ص ۲۷۳ ۔

۱۰۔ ایضاً ۔ ج ۶ ۔ ص ۲۰۳ ۔ (۱۱) ۔ ایضاً ۔ ص ۲۰۵ ۔ (۱۲) ۔ ایضاً ۔ ص ۲۰۵ ۔ ۲۰۶ ،

۱۳۔ ملاحظہ ہو، ماہنامہ فکر و نظر، ماہ دسمبر ۱۹۶۶ء ۔

۱۴۔ امام شافعی ۔ کتاب الام ۔ محولہ بالا ایڈیشن ۔ ج ۷ ۔ ص ۱۹۰ ۔ ۲۲۹ ۔ ..... وقد استحسنتم أن توتروا بثلاث .... ینبغی أن تستحبوا ما صنع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بکل حال

۱۵۔ ایضاً ۔ ص ۱۸۲ ۔

۱۶۔ اجماع فقہ اسلامی کا ایک اہم ماخذ ہے ۔ اور امام الحرمین جوینی کے الفاظ میں شریعت کا دار و مدار ہی اجماع پر ہے (الاجماع ھو عصام الشریعۃ وعمادھا والیہ استنادھا ۔ البرھان فی اصول الفقہ قلمی) عصمت اُمت کا تصور، اجماع کا تصور اور اس کی اصطلاح، سنت صحابہ، اجماع صحابہ، اور ان میں فرق، تصور اجماع و تصور امامت، قدیم تصور اجماع، تصور اجماع میں ارتقاء، اجماع قرون ثلثہ تک، امام شافعی کا نظریہ اجماع، ان کے بعد کے دور میں اجماع، اجماع ماخذ شرع کی حیثیت سے، اجماع کی شرعی حجیت، اجماع امت اور اجماع علماء، نسخ اجماع کا مسئلہ، اجماع ایک روایت یا مسلسل عمل، مختلف مکاتب فکر کا نظریۂ اجماع، اُمت اسلامیہ میں اجماع کا کردار ———— ؟ ان سوالات کا جواب دینے کے لئے ایک مستقل تصنیف درکار ہے ۔ یہاں ہم کیونکہ صرف امام شافعی کے نظریہ اجماع پر بحث کر رہے ہیں، اس لیے مطلق اصول اجماع سے متعلق کہیں کہیں صرف اشارے کریں گے ۔

۱۷۔ امام شافعی، الرسالہ، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۵۰ ۔

۱۸۔ امام شافعی، کتاب الام، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۷، ص ۲۵۵ ۔

۱۹۔ امام شافعی، الرسالہ، محولہ بالا ایڈیشن ۔ ص ۵۵ ۔ ۵۶ ۔ نیز ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب کی ان احادیث پر تنقید ملاحظہ ہو ۔ اسلامی منہاجیات تاریخ کے آئینہ میں مطبوعہ لاہور ۱۹۶۵ء ص ۴۵ ۔ ۶۵ ۔

(F. RAHMAN, ISLAMIC METHODOLOGY IN HISTORY LAHORE, 1965, P.P. 45-53)

۲۰ - ایضاً، ص ۶۵ -

۲۱ - تذکرہ کی کتابوں میں ایک روایت یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام شافعی سے قرآن مجید سے اجماع کی حجیت کے بارے میں دریافت کیا گیا - وہ تین روز تک اس مسئلہ پر غور کرتے رہے، اس کے بعد اس آیت کو پیش کیا :- ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الہدی و یتبع غیر سبیل المومنین نولیہ ما تولی ونصلیہ جہنم، وساءت مصیرا - (سورۃ النساء: ۱۱۵)
تاج الدین السبکی، طبقات الشافعیۃ الکبری، قاہرہ، تاریخ طباعت درج نہیں، ج ۲ - ص ۱۹ - ۲۰ - ہمیں اس روایت کی صحت میں اس لئے شک ہے کہ امام شافعی اپنی تصانیف میں اجماع پر بحث کرتے ہوئے کسی مقام پر بھی اس آیت کو پیش نہیں کرتے -

۲۲ - یہ بات واضح رہے کہ امام محمد تراویح کو اجماع سے ثابت کرتے ہیں اور وہاں اجماع کی حجیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث پیش کرتے ہیں :- ما راٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن، وما راٰہ المومنون قبیحاً فھو عند اللہ قبیحٌ -

ملاحظہ ہو امام محمد بن الحسن الشیبانی، المؤطا، مطبوعہ دیوبند، تاریخ طباعت درج نہیں - ص ۱۴۴ -

۲۳ - امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ - ص ۲۵۵ -

(آخری قسط)

اصولِ فقہ اور امام شافعیؒ

مولانا احمد حسن، ریسرچ فیلو، ادارۂ تحقیقات اسلامی

ان کے مناظر کے نزدیک اگر اہل علم کے درمیان اختلاف نہ ہو، تو علم الخاصہ حجت بن سکتا ہے۔ ہاں اگر ان کے درمیان اختلاف رائے موجود ہو تو اس میں غلطی کا امکان ہے۔ اس لئے ایسا اجماع الخاصہ حجت نہیں ہو سکتا۔ اختلاف کی صورت میں اجماع الخاصہ کو جاننے کے لئے ان کا مناظر دو اصول پیش کرتا ہے۔ اول یہ کہ اس اختلافی مسئلہ کو اپنی اصل کی طرف لوٹایا جائے۔ دوم یہ کہ کسی مسئلہ میں ایک دور میں اتفاق یا اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے پچھلے دور میں بھی اتفاق یا اختلاف ہو گا۔ خواہ اس اتفاق یا اختلاف کی روایت ہم تک نہ پہنچی ہو۔ امام شافعی اس کو یہ جواب دیتے ہیں کہ اس قسم کے دلائل سے اجماع کی تائید اور اخبار کی تردید نکلتی ہے۔ اور ان کے نزدیک خبر اجماع کے مقابلہ میں زیادہ اہم ہے۔ مناظر کے دونوں قاعدوں کو وہ اپنے عقلی دلائل سے توڑتے ہیں۔ پہلے اصول کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ اس قاعدہ کی رو سے اس کو کسی محصن زانی کو سنگسار نہیں کرنا چاہیئے، کیوں کہ رجم پر عمومی طور سے اہل علم کا اجماع نہیں ہے۔ اس سے وہ یہ دریافت کرتے ہیں کہ رجم کے مسئلہ کو وہ اپنے قاعدہ کی رو سے اس کی اصل کی طرف کیوں نہیں لوٹاتے۔ وہ اصل یہ ہے کہ کسی شخص کو اس وقت تک قتل نہ کیا جائے جب تک کہ اس کے قتل کا سبب کوئی ایسی چیز نہ ہو جس پر سب کا اتفاق ہو۔ اس قاعدہ کی بنا پر درحقیقت وہ خود اپنے مسلک کی تردید کر رہا ہے۔ دوسرے قاعدہ کے بارے میں وہ یہ کہتے ہیں کہ پچھلے دور میں اجماع یا اختلاف کو جاننے کے لئے روایت ضروری ہے۔ کیوں کہ انہیں اپنے دور میں اجماع الخاصہ کی صورت میں فقہاء کے درمیان اتفاق نظر نہیں آتا۔ اس دلیل سے وہ اپنے مناظر کے اس معیار کو توڑتے ہیں کہ ایک دور میں اجماع یا اختلاف سے ہم پچھلے دور میں اجماع یا اختلاف کو معلوم

کر سکتے ہیں (۲۴)۔

اس کے بعد امام شافعی اجماع الخاصہ میں شریک ہونے والے علماء کی تعداد پر بحث شروع کر دیتے ہیں۔ امام شافعی اپنے مناظر سے دریافت کرتے ہیں کہ اگر دس عالموں میں سے ایک عالم موجود نہ ہو، یا خاموش رہے، یا اس کی وفات ہو جائے، یا پاگل ہو جائے، تو ان نو عالموں کا اجماع اس کے خیال میں درست ہوگا؟ اسی طرح اگر دس میں سے پانچ یا نو افراد مر جائیں تو کیا پانچ یا ایک کی رائے کو اجماع کا درجہ حاصل ہوگا۔ ان سب سوالات کے جواب میں ان کا مناظر یہ کہتا ہے کہ اس معاملہ میں وہ کثرت رائے کے پیچھے چلے گا۔ امام شافعی اس سے کثرت رائے کے لئے علماء کی تعداد پوچھتے ہیں۔ آیا دس کو وہ کثرت رائے کہے گا یا نو کو؟ مناظر جواب دیتا ہے کہ دونوں کو ہم کثرت رائے کہہ سکتے ہیں۔ کثرت رائے کے لئے وہ معین تعداد بیان نہیں کرتا۔ تعداد کو مطلق چھوڑنے پر امام شافعی اس کو یہ الزام دیتے ہیں کہ غیر معین تعداد کی صورت میں جس رائے کو وہ مانتا ہے اس کو کثیر کہہ سکتا ہے، اور جس کو وہ ترک کر رہا ہے اس کو قلیل کہہ سکتا ہے۔

اس کے بعد امام شافعی اس سے یہ پوچھتے ہیں کہ اگر دس علماء میں سے چھ ایک مسئلہ پر متفق ہو جاتے ہیں، اور چار اختلاف کرتے ہیں تو ان میں سے وہ کس کی بات ماننے گا؟ وہ جواب دیتا ہے کہ چھ کی۔ اس سے امام شافعی یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ گویا اس کے نزدیک چھ حق پر ہیں اور چار ناحق پر۔ پھر وہ اس سے دریافت کرتے ہیں اگر ان چھ میں سے دو کو ان سے اختلاف ہو جائے اور وہ اپنے مخالفین چار عالموں سے مل جائیں تو اب وہ کس کی بات پر عمل کرے گا؟ اس پر بھی وہ کہتا ہے کہ چھ کی۔ اس پر امام شافعی اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ محض دو عالموں کی بنا پر وہ حق کو چھوڑ کر ناحق بات کا اتباع کر رہا ہے۔ حالاں کہ خود اس کے اصول کی رو سے اس کو ناحق بات اختیار نہیں کرنا چاہیئے (۲۵)۔ اس قسم کے جدلیاتی مناظرانہ دلائل سے امام شافعی یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اجماع الخاصہ بے بنیاد ہے۔ اور کثرت رائے حق کا معیار نہیں بن سکتی۔

اجماع الخاصہ کے خلاف ایک دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ یہ قریباً ناممکن ہے کہ ہر شہر میں ہر فقیہہ سے مل کر یہ بات دریافت کی جائے کہ فلاں مسئلہ میں اس کو اتفاق ہے یا اختلاف۔ نہ یہ ممکن ہے کہ اہل علم کی رائے ہر ہر مسئلہ میں مجموعی حیثیت سے (عامہ من عامہ) تواتر کی طرح منتقل ہوتی رہے۔ اس سے تو بہتر ہے

کہ وہ اجماع کی روایت پر اعتماد کرنے کی بجائے حدیث کی خبرالواحد (خبرالخاصہ) پر اعتماد کرے۔ اس کہنے سے ان کا مقصد یہ ہے کہ خبرالخاصہ سے کسی صورت میں بھی مفر نہیں ہے، نہ حدیث کی صورت میں، اور نہ اجماع کی صورت میں۔ اس لئے ان کے خیال میں ایسی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی کہ اجماع کی خبرالواحد پر تو اعتماد کریں اور حدیث کی خبرالواحد پر اعتماد نہ کریں۔

اس کے علاوہ امام شافعی اپنے دور میں مختلف شہروں مثلاً مکہ، مدینہ، کوفہ اور بصرہ کی مثال پیش کر کے یہ کہتے ہیں کہ ان میں سے کسی ایک شہر میں بھی فقہاء کے درمیان فروعی مسائل پر اتفاق نہیں ہے۔ دوسرے اہل علم کے درمیان ہر مسئلہ میں نزاع موجود ہے۔ اہل علم کا ایک گروہ دوسرے گروہ کو اپنے مقابلہ میں علم و عقل میں کم تر سمجھتا ہے اور خود کو ان پر فوقیت دیتا ہے، اور فقہ میں رائے دینے کا اہل سمجھتا ہے۔ جب دونوں گروہ ایک دوسرے پر نکتہ چینی کرتے ہیں تو ایک مسئلہ پر ان کا اتفاق کیسے ہو سکتا ہے؟۔ اجماع الخاصہ پر امام شافعی کے بے شمار اعتراضات کو سن کر ان کا مناظر ان سے پوچھتا ہے کہ آخر کسی مسئلہ میں اجماع کا وجود بھی ہے؟ وہ جواب دیتے ہیں کہ اجماع صرف فرائض میں محدود ہے (۲۶)۔

اجماع الخاصہ کی تردید میں امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ ان کے مخالفین جس چیز کو اجماع کہہ رہے ہیں وہ درحقیقت چند فقہاء کی انفرادی رائے ہے۔ اس سلسلہ میں وہ مختلف شہروں کے فقہاءؒ کے نام گناتے ہیں اور مثال کے طور پر سعید بن المسیب، عطاء بن ابی رباح، حسن بصری، اور امام شعبی کے نام پیش کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ فقہاء کبھی ایک جگہ جمع نہیں ہوئے۔ صرف روایات کی بنا پر کسی مسئلہ پر ان کا اجماع سمجھا جاتا ہے۔ نیز ان فقہاء کے بارے میں عام خیال یہ ہے کہ جن مسائل میں قرآن و سنت میں احکام موجود نہیں تھے انہوں نے قیاس سے کام لے کر احکام مستنبط کئے ہیں؛ لیکن ان کے نزدیک یہ محض لوگوں کا وہم ہے کہ انھوں نے قیاس کی بنیاد پر ہی احکام اخذ کئے ہوں گے۔ ہو سکتا ہے کہ ان حضرات نے قیاس کی بجائے محض اپنی رائے سے کام لیا ہو۔ اس صورت میں ان کے مخالفین محض وہم کو حجت بنا رہے ہیں۔ دوسری دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ خود ان فقہاء کی زندگی میں ان کی رائے کو تمام مسلمانوں نے تسلیم نہیں کیا تھا۔ ان میں سے ہر ایک کی وفات کے وقت ہر شخص کی رائے کے بارے میں لوگوں کے درمیان اختلافات تھے، اور اجماع کا وجود بھی نہیں تھا۔ نیز ان فقہاء سے

خود ان کے مخالفین بہت سے دینی احکام و سنن، نقل کرتے ہیں، لیکن ان کی حیثیت قرونِ اولیٰ میں (غالباً امام مالک سے پہلے) محض انفرادی خبر کی تھی، اور لوگ ان سے اختلاف کرنے میں توسع سے کام لیتے تھے۔ اس خبرالواحد پر اس دور میں بہت زیادہ شک و شبہ و تنقید نہیں کی جاتی تھی، امام شافعی کہتے ہیں کہ خبرالواحد پر تنقید تو خود ان کے دور سے شروع ہوئی ہے۔ ورنہ پہلے لوگ عام طور پر اس کو مانتے تھے۔ اجماع الخاصہ کی تائید میں امام شافعی کے مخالفین ایک دلیل اجماع سکوتی کی بھی لاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ امام مالک سے پہلے ابتدائی دور میں فقہاء ہر مسئلہ میں اپنی رائے ظاہر کر دیتے تھے، اور وہ خاموش نہیں رہتے تھے۔ اس لئے جس مسئلہ میں ان کا اختلاف موجود نہیں ہے اس پر اجماع ہی سمجھا جائے گا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ابتدائی دور کے فقہاء دنیا سے رخصت ہو گئے اور انہوں نے ایک لفظ بھی اجماع کے بارے میں نہیں فرمایا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صرف ان مسائل میں اجماع سمجھا گیا جن میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔ اختلافی مسائل میں اجماع کا دعویٰ تو خود ان کے (امام شافعی کے) دور میں کیا گیا ہے۔ اجماع الخاصہ کی تردید میں امام شافعی کے نزدیک یہ دلیل ہی کافی ہے (۲۷)۔

اجماع علماء کی مخالفت میں ایک دلیل وہ یہ بھی دیتے ہیں کہ صحابہ، تابعین اور اتباع تابعین نے کسی مسئلہ پر بھی اجماع کا دعویٰ نہیں کیا، بجز ان احکام کے جو ہر شخص پر فرض ہیں۔ نیز وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ روئے زمین پر ان کے علم میں ایسا کوئی شخص نہیں ہے جس نے اختلافی مسائل میں اجماع کا دعویٰ کیا ہو (۲۸)۔ اس لئے شرعی حجیت ان کے خیال میں صرف اجماع العامہ ہے، اجماع الخاصہ نہیں۔
اہلِ مدینہ اور اہلِ عراق کے اجماع الخاصہ کے خلاف یہ امام شافعی کے دلائل ہیں۔ قرونِ اولیٰ کے فقہاء کے نزدیک اگر اجماع الخاصہ کوئی چیز نہیں تھا تو ہم ان احادیث کے بارے میں کیا کہیں گے جو امام شافعی اجماع کی تائید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر رہے ہیں؟ ان احادیث سے اگر اجماع پر استدلال صحیح ہے، تو اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ اہل علم کا جس مسئلہ میں اتفاق ہو، اس کا اتباع کیا جائے۔ ورنہ پھر اجماع سے متعلق ان احادیث کا کوئی مفہوم سمجھ میں نہیں آتا۔

امام شافعی کے مذکورہ بالا دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجماع الخاصہ ان کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ لیکن ان کی تصنیف "الرسالہ" میں ایسی متعدد مثالیں ملتی ہیں جن میں اجماع اہل العلم سے وہ استدلال کرتے

ہیں۔ مثلاً ایک مقام پر وہ فرماتے ہیں کہ اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ قتل خطاء کی صورت میں عاقلہ مقتول کی ایک تہائی دیت ادا کرے گی (۲۹) ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کے علماء کا کبھی ایسی بات پر اجماع نہیں ہو سکتا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے خلاف ہو (۳۰) ۔ لبظاہر امام شافعی کا یہ قول ان کے اس قول کے معارض ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ ہم جانتے ہیں کہ عام لوگ (عامتہم ، اسلامی اُمت) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے خلاف کسی بات پر اور خطاء و گمراہی پر متفق نہیں ہو سکتے (۳۱) ۔ امام شافعی جب اجماع کو فرائض اور عامۃ کے ساتھ مخصوص کر رہے ہیں ، تو پھر اجماع علماء سے استدلال اور علماء کا سنت کے خلاف چیز پر جمع نہ ہونے کا کیا مطلب ہے ؟ خصوصاً اس صورت میں جب اجماع الخاصہ کی تردید میں انہوں نے اتنا زور صرف کیا ہے ۔ ہمارے خیال میں یہ ہو سکتا ہے کہ ابتداء میں امام شافعی اجماع الخاصہ کی حجیت کے قائل ہوں ، لیکن آخر زمانہ میں انہوں نے اس کو رد کر دیا ہو ۔ ڈاکٹر شخت (SCHACHT) نے یہ بات صحیح کہی ہے کہ امام شافعی کے یہاں شروع سے آخر تک اجماع کے تصور میں ارتقاء پایا جاتا ہے ۔ ابتداء میں انہوں نے اجماع العلماء کو تسلیم کیا ہے لیکن آخر میں اُنھوں نے اس کے وجود تک سے انکار کر دیا ۔ اجماع الخاصہ کو اس انکار کے باوجود وہ تائیدی اور ترجیحی دلیل کے طور پر اپنے استدلال میں پیش کرتے ہیں ، کیوں کہ اجماع الخاصہ کا تصور ان کے اندر راسخ ہو چکا تھا ۔ (۳۲)

اپنی تصنیف الرسالہ کے آخر میں انہوں نے ایک باب اختلاف پر قائم کیا ہے ۔ اختلاف کی ان کے نزدیک دو قسمیں ہیں ۔ ایک قسم وہ ہے جس کی اجازت ہے ، دوسری قسم وہ ہے جس کی ممانعت ہے ۔ قرآن و سنت میں جن مسائل میں احکام موجود ہیں ان میں اختلاف ان لوگوں کے لئے جائز نہیں جو ان سے واقف ہیں ۔ دوسری قسم سے متعلق وہ قرآن مجید کی متعدد آیات اختلاف کی مذمت میں پیش کرتے ہیں ۔ اختلاف ان کے نزدیک صرف ان مسائل میں جائز ہے جن میں قیاس سے استدلال کی بنا پر مختلف تعبیرات کی گنجائش ہو ۔ اس کے بعد دور تک وہ ایسے مسائل کا تجزیہ کرتے ہیں جن میں قدیم سے اختلاف چلا آ رہا ہے ، اور ان کی بنا قیاس ہے (۳۳) ۔ ہمارا خیال ہے کہ کوئی حکم قرآن و حدیث میں موجود ہو ، خواہ وہ مفصل ہو یا مجمل ، اس کی تعبیر اور کسی خاص مسئلہ میں اس کے اطلاق سے اختلاف پیدا ہوتا ہے ۔ قرآن و سنت کا کون سا حکم کس موقع کے لئے ہے یہ ایک فقیہ کی رائے پر مبنی ہے ۔ اس لئے ہمارے

خیال میں یہ دو ٹوک فیصلہ کہ فلاں قسم کا اختلاف جائز اور فلاں ناجائز ہے، درست معلوم نہیں ہوتا۔ نہ ہی جن آیات کو وہ پیش کرتے ہیں ان سے فقہی و فروعی اختلاف مراد ہے۔

امام شافعی نے استنباط احکام کے جو اصول پیش کئے ان سے اصول فقہ کا فن مرتب و منظم شکل میں آگیا۔ قدیم مکاتب فقہ کے منتشر اصول استنباط میں امام شافعی کی تنقید کے ساتھ مزید نکھار پیدا ہوگیا۔ رائے و اجماع کے عمل کو بدل کر امام شافعی نے خبر الواحد سے استدلال پر زور دیا۔ اس تبدیلی سے فقہ کے فکری و تخلیقی پہلو پر خاص زد پڑی۔ اور یہی تبدیلی آئندہ صدیوں میں جمود اور اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا باعث بنی۔ امام شافعی نے جو اصول استنباط پیش کئے، متاخر دور کے علماء اصول ان سے متاثر نظر آتے ہیں۔ ان کی پیش کردہ منہاجیات سے اصولِ فقہ میں استحکام اور باضابطگی ضرور پیدا ہوگئی، لیکن اس رسمیت نے اجتہادی آزادی کے بڑھتے ہوئے دھارے کو روک دیا، انہوں نے حدیث اور اس پر اصل شکل میں عمل پر بے انتہا زور دیا، اس سے شائد ان کا مقصد یہ تھا کہ فقہ میں آزادئ رائے سے جو بے ضابطگی و انتشار تھا وہ دور ہو جائے۔ لیکن سچ یہ ہے حدیث بھی اس مسئلہ کو حل نہیں کر سکی، کیوں کہ حدیث سے استدلال کی صورت میں جو اختلاف ہوا، وہ رائے سے کچھ کم نہ تھا۔ فرق صرف اتنا ہوا کہ پہلے ہر گروہ کے پاس رائے تھی، اب ہر فریق کے پاس حدیث ہے۔

اجتہاد کا یہ دور امام شافعی جیسی عبقری شخصیت پر ختم ہو جاتا ہے، اس کے اثرات تیسری صدی کے آخر تک جاتے ہیں۔ اس کے بعد تقلید کا دور شروع ہوتا ہے، اس دور کے تقلیدی رجحانات کا اندازہ امام ابوالحسن کرخی متوفی ۳۴۰ھ کے قول سے لگایا جا سکتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:۔

الاصل أن كل آية تخالف قول اصحابنا فانها تحمل على النسخ او على الترجيح و الاولى أن تحمل على التاويل من جهة التوفيق۔

ترجمہ: ایک اصول یہ ہے کہ جو آیت ہمارے اصحاب کے قول کے خلاف ہو اس کو نسخ پر، یا ترجیح پر محمول کیا جائے گا۔ اولیٰ یہ ہے کہ اس آیت کو اس قول کے موافق بنانے کے لئے تاویل پر محمول کیا جائے۔

آگے فرماتے ہیں:۔

الاصل أن كل خبر يجئى بخلاف قول اصحابنا فانه يحمل على النسخ او على أنه معارض

بمثله ثم صار الی دلیل آخر او ترجیح فیہ بما یحتج بہ اصحابنا من وجوہ الترجیح أو یحمل علی التوفیق وانما یفعل ذلک علی حسب قیام الدلیل۔ فان قامت دلالۃ النسخ یحمل علیہ وان قامت الدلالۃ علی غیرہ صرنا الیہ۔

ترجمہ:۔ایک اصول یہ ہے کہ جو حدیث ہمارے اصحاب کے قول کے خلاف ہو اس کو نسخ پر محمول کریں گے۔یا اسی جیسی حدیث کے معارض سمجھا جائے گا جو دوسری دلیل کی طرف جاتا ہے۔یا پھر ہمارے اصحاب وجوہ ترجیح میں سے جس وجہ ترجیح سے استدلال کرتے ہیں، اس کو اختیار کریں گے۔ یا اس کو موافق بنانے پر محمول کریں گے۔یہ دلیل پر منحصر ہے۔اگر دلیل نسخ کو بتلاتی ہے، تو نسخ پر محمول کریں گے۔اگر نسخ کے علاوہ کچھ اور بتلائے گی تو ویسا ہی سمجھا جائے گا (۲۴)۔

امام کرخی نے ان دونوں اصولوں کی مثالیں بھی پیش کی ہیں۔ان کے اس قول کو اگر امام محمد بن الحسن شیبانی کے اس جواب سے ملاکر دیکھیں جو انہوں نے امام شافعی کو دیا ہے تو اس سے حنفی فقہ میں فکری ارتقاء کا اندازہ ہوتا ہے۔امام محمد فرماتے ہیں:۔

لیس یلزمنی قول واحد من ھؤلاء ولا یلزمک (۲۵)

ترجمہ: (سعید بن المسیب، حسن بصری اور ابراہیم نخعی) ان میں سے ایک کے قول کا بھی نہ میں پابند نہ آپ پابند۔

ببین تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا

حواشی وحوالہ جات

۲۴۔ امام شافعی، کتاب الام مطبوعہ قاہرہ، جلد ۷، ص ۲۵۵-۲۵۶۔

۲۵۔ ایضاً۔ص ۲۵۶۔

۲۶۔ ایضاً۔ص ۲۵۷۔

۲۷۔ ایضاً۔ص ۲۵۸۔

۲۸۔ امام شافعی۔اختلاف الحدیث۔برحاشیہ کتاب الام ج ۷، ص ۱۴۷۔

۲۹- امام شافعی - الرسالہ - محولہ بالا ایڈیشن - ص ۲۰ -

۳۰- ایضاً - ص ۴۶ -

۳۱- ایضاً - ص ۶۵ -

۳۲- J. SCHACHT, THE ORIGINS OF MUHAMMADAN JURISPRUDENCE, OXFORD, 1959, P.P. 88-89

۳۳- امام شافعی - الرسالہ - محولہ بالا ایڈیشن، ص ۷۷ -

۳۴- رسالہ ابی الحسن الکرخی فی الاصول، ملحق کتاب تاسیس النظر للدبوسی، مطبوعہ مصر، تاریخ طباعت درج نہیں - ص ۸۴ -

۳۵- امام شافعی، کتاب الام، محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ - ص ۲۸۲ -